A ÉTICA DA LIBERDADE

Murray N. Rothbard

A ÉTICA DA LIBERDADE

2ª edição

Título do Original em Inglês:
The Ethics of Liberty

Editado por:
Instituto Ludwig von Mises Brasil
R. Iguatemi, 448, cj. 405 – Itaim Bibi
CEP: 01451-010, São Paulo – SP
Tel.: +55 11 3704-3782
Email: contato@mises.org.br
www.mises.org.br

Impresso no Brasil/*Printed in Brazil*
ISBN: 978-85-62816-04-8
2ª Edição

Tradução:
Fernando Fiori Chiocca

Revisão:
Priscila Catão
Tatiana Villas Boas Gabbi

Capa:
Neuen Design

Projeto gráfico
André Martins

Imagens da capa:
Mdesignstudio/Shutterstock

Ficha Catalográfica elaborada pelo bibliotecário
Sandro Brito – CRB8 – 7577
Revisor: *Pedro Anizio*

R845e Rothbard, Murray N.
A Ética da Liberdade / Murray N. Rothbard. – São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

Bibliografia

1. Ética 2. Liberdade 3. Propriedade Privada 4. Socialismo 5. Direitos Humanos I. Título.

CDU – 178:32

À MEMORIA DE
FRANK CHODOROV,
F.A. "BALDY" HARPER

e meu pai

DAVID ROTHBARD

Sumário

“A razão nos mostra que todos nascem naturalmente iguais, i.e., com igual direito à suas pessoas, e também com igual direito à sua preservação. . . e dado que todo homem é proprietário de sua própria pessoa, o trabalho de seu corpo e de suas mãos é propriamente seu, ao qual ninguém tem direito a não ser ele mesmo; portanto se segue que quando remove qualquer coisa do estado que a natureza proveu e deixou, ele mistura seu trabalho a ela e acrescenta algo a ela que era seu, e assim a torna sua propriedade. . . . Portanto, todo homem tendo o direito natural à (ou sendo o proprietário de) sua própria pessoa e suas próprias ações e seu trabalho, o que nós chamamos de propriedade, certamente se segue que nenhum homem pode ter o direito à pessoa ou à propriedade de outro: E se todo homem tem o direito à sua pessoa e propriedade; ele também tem o direito de defendê-las . . . e assim tem o direito de punir toda afronta a sua pessoa e sua propriedade.”

Reverendo Elisha Williams (1744)

Introdução

Por Hans-Hermann Hoppe

Em uma época de hiperespecialização intelectual, Murray N. Rothbard foi um grande construidor de sistemas. Economista por profissão, Rothbard foi o criador de um sistema de filosofia política e social fundamentado em uma base de economia e ética. Por séculos, economia e ética (filosofia política) distanciaram-se de sua origem comum e tornaram-se disciplinas intelectuais aparentemente desconexas. A economia passou a ser uma ciência neutra "positiva", e a ética (se é que era uma ciência) uma ciência "normativa". Como resultado desta separação, o conceito de propriedade foi gradativamente desaparecendo de ambas as disciplinas. Para os economistas, propriedade soava normativo demais, e para os filósofos políticos, propriedade tinha um requinte de economia mundana. A contribuição sem paralelo de Rothbard é a redescoberta da propriedade e dos direitos de propriedade como alicerces comuns da ciência econômica e da filosofia política, e a reconstrução sistemática e integração conceitual da moderna economia marginalista e da filosofia política da lei natural em uma ciência moral unificada: o libertarianismo.

Seguindo seu venerado professor e mentor, Ludwig von Mises, os professores de Mises, Eugen von Böhm-Bawerk e Carl Menger, e uma tradição intelectual remetendo aos escolásticos espanhóis tardios e além, a economia rothbardiana parte de um simples e inegável fato e experiência (um simples axioma incontestável): que o homem age, i.e., que os humanos sempre e invariavelmente buscam seus fins (objetivos) mais altamente valorizados utilizando-se de meios escassos (bens). Combinada com algumas suposições empíricas (como a que trabalho implica em desutilidade), toda uma teoria econômica pode ser deduzida deste ponto de partida incontestável, portanto elevando tais proposições ao status de apodícticas, exatas ou verdadeiras leis empíricas *a priori* e estabelecendo a ciência econômica como uma lógica da ação (praxeologia). Rothbard elaborou seu primeiro *magnum opus*, *Man, Economy, and State*[1] a partir do monumental *Ação Humana* de Mises.[2] Nele, Rothbard desenvolveu todo o corpo da teoria econômica – da teoria da utilidade e a lei da utilidade marginal à teoria monetária e a teoria dos ciclos econômicos – juntamente com linhas praxeológicas, sujeitando todas as variáveis da economia

[1] Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1962).

[2] Ludwig von Mises, *Ação Humana* (Instituto Ludwig von Mises Brasil, 1ª Ed., São Paulo, 2010).

empírica-quantitativa e matemática a refutações lógicas e críticas, e reparando as poucas inconsistências remanescentes no sistema misesiano (como sua teoria dos preços monopolísticos, do monopólio do governo e da produção de segurança governamental). Rothbard foi o primeiro a apresentar a defesa completa de uma economia de puro-mercado ou anarquismo de propriedade-privada como sendo sempre e necessariamente otimizadora da utilidade social. Na sequência, *Power and Market*[3], Rothbard ainda desenvolveu uma tipologia e analisou os efeitos econômicos de toda forma concebível de interferência do governo no mercado. Neste meio tempo, *Man, Economy, and State* (incluindo *Power and Market* como seu terceiro volume) se tornou um clássico moderno e situa-se ao lado de *Ação Humana* como uma das grandes realizações da Escola Austríaca de economia.

Ética, ou mais especificamente filosofia política, é o segundo pilar do sistema rothbardiano, rigorosamente separada da ciência econômica, mas igualmente baseada na natureza humana e complementando-a para formar um sistema unificado de filosofia social racionalista. *A Ética da Liberdade*, originalmente publicada em 1982, é o segundo *magnum opus* de Rothbard. Nele, ele explica a integração da economia com a ética através do conceito agrupado de propriedade; baseado no conceito de propriedade e combinado com algumas observações empíricas gerais (biológicas e físicas) ou suposições, Rothbard deduziu o *corpus* da lei libertária, desde a lei da apropriação até a dos contratos e da punição.

Mesmo nos mais brilhantes trabalhos de economia, incluindo *Ação Humana*, o conceito de propriedade havia atraído pouca atenção até Rothbard estourar no cenário intelectual com *Man, Economy, and State*. Ainda, como Rothbard destacou, tais termos econômicos comuns como troca direta e indireta, mercado e preços de mercado, bem como agressão, invasão, crime e fraude, não podem ser definidos ou compreendidos sem uma prévia teoria de propriedade. Nem é possível estabelecer os teoremas econômicos bem conhecidos relacionados a estes fenômenos sem uma noção implícita de propriedade e direitos de propriedade. Uma definição e uma teoria de propriedade precisam preceder a definição e o estabelecimento de todos os outros termos e teoremas econômicos.[4]

No momento que Rothbard restaurou o conceito de propriedade à sua posição central dentro da economia, outros economistas – Ronald Coase, Harold Demsetz e Alchian mais destacadamente – também

---

[3] Murray N. Rothbard, *Power and Market*, 2nd ed. (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977).

[4] Veja Rothbard, *Man, Economy, and State*, cáp. 2, esp. págs. 78-80.

começaram a redirecionar atenção profissional ao tema da propriedade e dos direitos de propriedade. No entanto, a resposta e as lições tiradas da redescoberta simultânea da centralidade da ideia da propriedade por Rothbard por um lado, e Coase e Alchian por outro, foram categoricamente diferentes.

O último, assim como outros membros da influente Escola de Chicago de direito e economia, geralmente eram desinteressados e não familiarizados com filosofia em geral, e com filosofia política em particular. Eles aceitavam passivamente o dogma positivista dominante no qual uma ética racional não era possível. Ética não era e não poderia ser uma ciência, e economia era e poderia ser uma ciência somente à medida em que fosse uma economia "positiva". Consequentemente, para eles a redescoberta do papel indispensável da ideia de propriedade para a análise econômica significava apenas que o termo propriedade tinha que ser desconectado de todas as conotações normativas associadas a ele nas discussões "não científicas" do cotidiano. À medida em que a escassez exista, e consequentemente potenciais conflitos interpessoais também, toda sociedade requer um conjunto de direitos de propriedade bem definido. Mas nenhuma forma absoluta – universal e eternamente válida – correta e apropriada ou falsa e inapropriada, de definir ou designar um conjunto de direitos de propriedade existia; e não existiam tais coisas como direitos absolutos ou crimes absolutos, mas apenas sistemas alternativos de atribuição legal de direitos de propriedade definindo diferentes atividades como certas e erradas. Na ausência de qualquer padrão ético absoluto, a escolha entre sistemas alternativos de atribuição de propriedade *seria* feita – e, em casos de conflitos interpessoais, *deveria* ser feita por juízes governamentais – baseada em considerações utilitárias e cálculos; ou seja, direitos de propriedade *seriam* determinados e redeterminados de modo que o valor monetário da produção fosse assim maximizado, e em todos os casos de conflito reivindicados, juízes do governo *deveriam* então determiná-los.

Profundamente interessado e familiarizado com filosofia e a história das ideias, Rothbard reconheceu esta reação inicial como somente uma variante do antigo e autocontraditório relativismo ético. Ao afirmar que questões éticas estão fora do escopo da ciência e então sustentando que direitos de propriedade sejam determinados por considerações de custo-benefício utilitárias ou por juízes do governo, estar-se-ía também propondo uma ética. Esta é a ética do estatismo, em uma ou em ambas as formas: equivale à defesa do *status quo*, qualquer que ele seja, pela razão de que regras, normas, leis, instituições e outras adotadas há tempos, devem ser eficientes, caso contrário já teriam sido abandonadas; ou equivale à proposta de que conflitos são

resolvidos e direitos de propriedade determinados por juízes do estado baseados em tais cálculos utilitários.

Rothbard não contestou o fato de que direitos de propriedade são e historicamente têm sido determinados de várias maneiras, obviamente, ou que as diferentes maneiras pelas quais eles têm sido determinados e redeterminados claramente possuem consequências econômicas diferentes. Na verdade, *Power and Market* é provavelmente a mais abrangente análise econômica de sistemas de direitos de propriedade existente. Nem tampouco contestou a possibilidade ou a importância do cálculo monetário e da avaliação de sistemas alternativos de direitos de propriedade em termos de moeda. À bem da verdade, por ser franco crítico do socialismo e um teórico monetário, como poderia? O que Rothbard contestou foi a aceitação sem base argumentativa, da parte de Coase e da tradição (de direito e economia) de Chicago, do dogma positivista em relação à impossibilidade de uma ética racional (e por implicação, o estatismo deles) e sua má vontade de ao menos considerar a possibilidade de que o conceito de propriedade pode ser um conceito normativo não erradicável que poderia fornecer as bases conceituais para uma reintegração sistemática entre a economia livre de juízo de valor e a ética normativa.

Não havia quase nada na moderna e contemporânea filosofia política em que Rothbard poderia se basear para auxiliar em tal argumentação. Devido à dominância do credo positivista, a ética e a filosofia política há muito haviam desaparecido como "ciências" e degenerado para uma mera análise semântica dos conceitos e discursos normativos. E quando a filosofia política finalmente teve seu retorno no começo da década de 1970 com o surgimento de John Rawls e seu *Uma Teoria de Justiça*[5], estavam visivelmente ausentes o reconhecimento da escassez como condição humana fundamental, e da propriedade privada e dos direitos de propriedade privada como instrumento para coordenação das ações dos indivíduos restringidos pela escassez. Nem "propriedade" e nem "escassez" apareciam no elaborado índice de Rawls enquanto, por exemplo, "igualdade" aparecia algumas dúzias de vezes.

Na verdade Rawls, a quem a categoria dos filósofos conferiu neste meio tempo a posição de principal eticista de sua época, era o exemplo de alguém completamente desinteressado naquilo que a ética humana deve cumprir: responder à questão de o que se tem permissão de fazer aqui e agora, visto que não se pode deixar de agir dado que se esteja vivo e desperto, e dado que os meios e bens que se deve utilizar

[5] John Rawls, *Uma Teoria de Justiça* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

são sempre escassos, de modo que pode haver conflitos interpessoais a respeito de seu uso. Ao invés de responder esta questão, Rawls tratou de uma completamente diferente: quais regras poderiam ser consideradas "justas" ou "legítimas" pelas "partes situadas sob o véu da ignorância"? Obviamente, a resposta a essa questão depende crucialmente da descrição da "posição original" das "partes sob o véu da ignorância". Como então essa situação era definida? De acordo com Rawls, sob o véu da ignorância "ninguém sabe seu lugar na sociedade, sua classe ou status social; nem sabe qual é sua parte na distribuição dos recursos naturais e habilidades, sua inteligência e força, e assim por diante... No entanto, sabe-se ao certo que eles têm conhecimento sobre as características gerais da sociedade humana. Eles entendem os assuntos políticos e os princípios da teoria econômica; eles sabem o básico da organização social e das leis da psicologia humana."[6]

Enquanto se imagina que a escassez seja um fato universal tanto da sociedade como da teoria econômica, as "partes" como definidas por Rawls, que supostamente têm conhecimento da escassez, estranhamente não eram influenciadas por esta condição. Na elaboração da "posição original" de Rawls, não havia o reconhecimento de que a escassez deve ter sua existência admitida. Mesmo deliberando sob o véu da ignorância, ainda assim se deve fazer uso de meios escassos – ao menos do corpo físico e do local onde tal indivíduo se encontra, i.e., trabalho e terra. Portanto, mesmo antes de qualquer deliberação ética, então, a fim de torná-las possíveis, a propriedade privada ou exclusiva nos corpos e um princípio relativo à apropriação privada ou exclusiva de locais já deve estar implícita. Em um contraste distinto a esta característica geral da natureza humana, as partes morais de Rawls não eram constrangidas por nenhum tipo de escassez e, portanto, não se qualificavam como humanos reais e sim como almas penadas flutuando livremente por aí. Tais seres, concluiu Rawls, podem tão somente "reconhecer a igual distribuição (de todos os recursos) como o fundamental princípio de justiça. De fato, este princípio é tão óbvio que pode-se esperar que ele ocorra imediatamente a qualquer um."[7] Correto; se for assumido que as "partes morais" não são os agentes humanos e sim almas penadas, a noção de propriedade privada deve realmente parecer estranha. Como Rawls admitiu com uma franqueza fascinante, ele simplesmente "definiu a posição original de modo que nós obtivéssemos os resultados desejados".[8] As partes imaginárias de Rawls não tinham semelhança alguma com os seres

[6] Ibid. pág.137.

[7] Ibid. págs. 150-51.

[8] Ibid., pág.141.

humanos, mas, epistemologicamente, eram almas penadas; desta forma, sua teoria de justiça socialista-igualitária não se qualifica como uma ética humana, sendo algo completamente diferente.

Se há algo de útil em Rawls particularmente, e na filosofia política contemporânea de modo geral, é tão somente o reconhecimento do antigo princípio da universalização contido na chamada Regra de Ouro assim como no Imperativo Categórico kantiano: de que todas as leis que pretendem ser leis justas devem ser leis gerais, aplicáveis e válidas para todos sem exceção.

Rothbard procurou e encontrou suporte para sua argumentação a respeito da possibilidade de uma ética racional e da reintegração da ética e da economia baseada na noção de propriedade privada nos trabalhos dos escolásticos tardios e, influenciados por estes, nos teóricos do direito natural como Grotius, Pufendorf e Locke. Elaborando sobre seus trabalhos, no *A Ética da Liberdade* Rothbard dá a seguinte resposta para a questão de o que me é permitido fazer aqui e agora: toda pessoa é a proprietária de seu próprio corpo físico assim como todos os recursos naturais que ela coloca em uso através de seu corpo antes que qualquer um o faça; esta propriedade implica no seu direito de empregar estes recursos como lhe convém até o ponto que isto afete a integridade física da propriedade de outro ou delimite o controle da propriedade de outro sem seu consentimento. Mais especificamente, uma vez que um bem foi apropriado pela primeira vez ou "*homesteaded*"[9] através da "mistura do trabalho de alguém" com ele (frase de Locke), então a propriedade deste bem só pode ser adquirida por meios de transferência voluntária (contratual) do título desta propriedade do anterior para o próximo proprietário. Estes direitos são absolutos. Qualquer violação deles estará sujeita a um processo legal movido pela vítima desta violação ou por seu representante, e é litigável de acordo com os princípios de responsabilidade estrita e da proporcionalidade da punição.

Tomando seus exemplos daquelas mesmas fontes, Rothbard então ofereceu a seguinte prova definitiva de estas leis serem justas: se uma pessoa *A* não fosse proprietária de seu corpo físico e de todos os bens apropriados originalmente, produzidos ou adquiridos voluntariamente por ela, restariam apenas duas alternativas. Ou outra pessoa, *B*, deve então ser considerada a proprietária de *A* e dos bens apropriados, produzidos ou contratualmente adquiridos por *A*, ou

[9] [N.T.] *Homestead* significa "apropriação original". Também pode ser traduzido como "usucapião", como é de uso corrente no vocabulário legal brasileiro. *Homesteader*, portanto, é o indivíduo que se apropria originalmente de algo.

ambas as partes, A e B, devem ser consideradas proprietários iguais dos corpos e bens de ambos.

No primeiro caso, A seria escrava de B e sujeita a exploração. B seria proprietária de A e dos bens apropriados originalmente, produzidos ou adquiridos por A, mas A não seria proprietária de B e dos bens originalmente apropriados, produzidos ou adquiridos por B. Com esta lei, duas classes distintas de pessoas seriam criadas – exploradores (B) e explorados (A) – às quais seriam aplicadas "leis" diferentes. Portanto, esta lei não passa no "teste de universalização" e é descartada de imediato até mesmo como uma potencial ética humana, pois para uma "lei" poder reivindicar ser uma lei (justa), é necessário que tal lei seja universalmente (igualmente) válida para todos.

No segundo caso de coproprietários universais, o requerimento de direitos iguais para todos é obviamente preenchido. Mas esta alternativa padece de uma falha fatal, visto que toda atividade de uma pessoa requer o uso de bens escassos (ao menos do seu corpo e do local em que ele se encontra). Mesmo assim, se todos os bens fossem propriedade coletiva de todo mundo, então ninguém, em nenhuma hora e em nenhum lugar, poderia jamais fazer coisa alguma, a não ser que ele tenha permissão prévia de todos os outros coproprietários. E como pode tal permissão ser concedida se nem mesmo se é proprietário do próprio corpo (e das cordas vocais)? Se se seguisse a lei da propriedade coletiva total, a raça humana morreria instantaneamente. O que quer que isto seja, não é uma ética para humanos.

Consequentemente, o que nos resta são os princípios iniciais de autopropriedade e apropriação original (*homesteading*). Eles passam no teste de universalização – são válidos para todos igualmente – e eles podem ao mesmo tempo assegurar a sobrevivência da raça humana. Eles, e apenas eles são portanto verdadeiras leis éticas e direitos humanos absolutos ou não hipotéticos.

Rothbard obviamente não afirmou que esses princípios fundamentais de conduta justa ou ação apropriada fossem novos ou descobertos por ele. Dotado de íntimo conhecimento enciclopédico estendendo-se sobre todo o campo das ciências do homem, ele sabia que – ao menos dentro do escopo das ciências sociais – existe pouca coisa nova no mundo. No campo da ética, e mais especificamente, no da economia, que formam a pedra fundamental do sistema rothbardiano, e que tratam de verdades não hipotéticas, deve-se presumir que a maior parte do nosso conhecimento consiste de "antigas" revelações, descobertas há muito tempo. Novas descobertas de verdades não hipotéticas, embora possíveis, são acontecimentos intelectuais raros, que

quanto mais novos forem, mais suspeitos são. Dever-se-ia presumir que a maior parte das verdades não hipotéticas já foram descobertas e compreendidas muito tempo atrás e apenas precisam ser descobertas e compreendidas novamente por cada geração consecutiva. E dever-se-ia esperar também que o progresso científico na ética e na economia, e em outras disciplinas que tratam de proposições e relações não hipotéticas como a filosofia, lógica e matemática, seja extremamente lento e diligente. O perigo não é que a nova geração de intelectuais não possa contribuir com algo novo ou melhor para o estoque de conhecimento herdado do passado, mas sim que ela não irá, ou irá apenas de forma incompleta, reaprender o conhecimento que já existe, e, ao invés disso, irá incorrer em velhos erros.

Consequentemente, Rothbard se viu no papel de um filósofo político e também de um economista defensor e mantenedor de antigas verdades herdadas, e sua reivindicação por originalidade, assim como a de Mises, estava entre as mais modestas. Como Mises, sua façanha foi reafirmar e se sustentar nos conhecimentos estabelecidos há tempos e reparar alguns erros contidos numa estrutura intelectual fundamentalmente completa. Entretanto, como Rothbard sabia muito bem, essa era na realidade a mais rara e elevada realização intelectual possível. Pois, como Mises observou uma vez a respeito da economia e que é igualmente válido para ética, "Nunca viveram ao mesmo tempo mais que uma vintena de pessoas cuja contribuição à ciência econômica pudesse ser considerada essencial".[10] Rothbard foi um desses raros indivíduos que conseguiram contribuir tanto para a ética quanto para a economia.

Isto está ilustrado em *A Ética da Liberdade*. Todos os elementos e princípios – todos os conceitos, ferramentas analíticas e procedimentos lógicos – da ética da propriedade privada de Rothbard são bem conhecidos e admitidamente antigos. Mesmo os mais toscos ou crianças compreendem intuitivamente a validade moral do princípio de autopropriedade e da apropriação original. E de fato, a lista de predecessores intelectuais conhecidos de Rothbard remete à antiguidade. Entretanto, dificilmente se encontra qualquer pessoa que tenha concebido uma teoria com mais facilidade e clareza do que Rothbard. Mais importante, devido à consciência metodológica precisa derivada de sua familiaridade íntima com o método lógico axiomático-dedutivo, Rothbard estava apto a fornecer provas mais rigorosas das intuições morais da autopropriedade e da apropriação original como princípios éticos irrevogáveis ou "axiomas", e

[10] Mises, *Ação Humana*, pág.873.

desenvolver uma doutrina ética ou código de direito mais sistemático, compreensivo e consistente do que qualquer um antes dele. Por isso tudo que *A Ética da Liberdade* representa uma realização próxima do antigo *desideratum* da filosofia racionalista de prover a raça humana com uma ética que, como Hugo Grotius buscou há mais de 300 anos atrás, "nem mesmo a vontade de um ser onipotente pode mudar ou anular", e que "mantenha seus objetivos válidos mesmo se pudéssemos assumir – *per impossibile* – que não existe Deus ou que Ele não se importa com os afazeres humanos".

Quando *A Ética da Liberdade* surgiu em 1982, inicialmente atraiu pouca atenção no meio acadêmico. Dois fatores foram responsáveis por esta negligência. Primeiro, havia as implicações anarquistas da teoria, e o seu argumento que a instituição do governo – o estado – é incompatível com os princípios fundamentais de justiça. Como definido por Rothbard, o estado é uma

> organização que possui uma ou ambas (na realidade, via de regra ambas) das seguintes características: (a) adquire seus rendimentos através de coerção física (impostos); e (b) exerce um monopólio compulsório do uso da força e do poder de tomada de decisões finais em uma determinada extensão territorial. Estas duas atividades essenciais do estado necessariamente constituem agressão criminosa e devastação dos justos direitos de propriedade privada de seus súditos (incluindo a autopropriedade). Pois a primeira institui e organiza roubo em uma enorme escala; enquanto a segunda proíbe a livre competição de defesa e de agências de tomadas de decisões dentro de uma determinada extensão territorial – proibindo a compra e venda voluntária de serviços judiciais e de defesa. (pág. 244).

"Destituído de justiça," assim como Santo Agostinho fez antes dele, Rothbard concluiu, "o estado não é nada além de um bando de ladrões."

O anarquismo de Rothbard não era do tipo de anarquismo que seu professor e mentor Mises havia rejeitado por ser extremamente ingênuo, claro. "Os anarquistas," escreveu Mises,

> afirmam que uma ordem social na qual ninguém tivesse privilégios às custas de seus concidadãos poderia existir sem necessidade de qualquer compulsão ou coerção para impedir ações prejudiciais à sociedade... Os anarquistas deixam de perceber o fato inegável de que algumas

> pessoas são muito limitadas intelectualmente ou muito fracas para se ajustar espontaneamente às condições da vida social... Uma sociedade anarquista estaria à mercê de qualquer indivíduo. A sociedade não pode existir sem que a maioria das pessoas esteja disposta a impedir, pela ameaça ou pela ação violenta, que minorias venham a destruir a ordem social.[11]

De fato, Rothbard concordou sinceramente com Mises que sem recorrer à compulsão, a existência da sociedade estaria ameaçada e que por trás de regras de conduta, cujas observâncias são necessárias para assegurar a cooperação pacífica entre os homens, deve haver a ameaça da força, caso contrário toda a estrutura da sociedade fica à mercê de qualquer um de seus membros. Deve-se estar na posição de compelir uma pessoa que não respeite as vidas, saúde, liberdade pessoal ou propriedade privada dos outros a se sujeitar às regras da vida em sociedade.[12]

Particularmente inspirado pelos teóricos políticos anarquistas do século XIX, Lysander Spooner e Benjamin Tucker e pelo economista belga Gustave de Molinari, desde o início o anarquismo de Rothbard tomou como certo que sempre existirão assassinos, ladrões, matadores etc., e que a vida em sociedade seria impossível se eles não fossem punidos através da força física. Como um reflexo deste realismo fundamental – anti-utopismo – de seu anarquismo de propriedade privada, Rothbard diferentemente da maioria dos filósofos políticos contemporâneos, concedeu importância central ao tema da punição. Para ele, propriedade privada e o direito de defesa física eram indissociáveis. Ninguém pode dizer-se proprietário de alguma coisa se a ele não for permitido defender sua propriedade através de violência física contra possíveis invasores e invasões. "Seria," pergunta Rothbard, "permitido a alguém 'fazer justiça com as próprias mãos'? Seria permitido à vítima, ou a um amigo da vítima, cobrar justiça pessoalmente do criminoso?" e ele responde, "é claro que Sim, já que *todos* os direitos de punição derivam dos direitos de autodefesa da vítima." (pág. 150). Portanto, a questão não é se o mal e a agressão existem, e sim como lidar justa e eficientemente com suas existências, e é apenas na resposta a essa questão que Rothbard chega a conclusões que o qualificam como um anarquista.

A resposta liberal-clássica, da Declaração de Independência americana à Mises, era atribuir a indispensável tarefa de proteger a vida,

[11] Ibid., pág.149.

[12] Ludwig von Mises, *Liberalismo* (Instituto Liberal: Sheed Andrews and 1978) pág.37.

liberdade e propriedade ao governo, como sua única função. Rothbard rejeitou esta conclusão como um *non sequitur* (já que o governo era definido por seus poderes de taxar e de supremo juiz [monopólio territorial de jurisdição]). Posse de propriedade privada, sendo resultado de atos de apropriação original, produção ou troca do anterior para o próximo proprietário, implica no direito de jurisdição exclusiva do proprietário em relação à sua propriedade. Na verdade, o único propósito da propriedade privada é estabelecer domínios de exclusiva jurisdição delimitados fisicamente (assim como evitar possíveis conflitos referentes ao uso de recursos escassos). É impossível que um possuidor de propriedade privada possa renunciar a seu direito de suprema jurisdição e de defesa física de sua propriedade à alguma outra pessoa – a não ser que ele tenha vendido ou transferido sua propriedade (neste caso alguma outra pessoa teria exclusiva jurisdição sobre ela). Ou seja, até que algo tenha sido abandonado, seu proprietário deve ser considerado detentor destes direitos. No que diz respeito a relação com terceiros, todo possuidor de propriedade pode ainda participar das vantagens da divisão do trabalho, da busca de melhorias e da proteção aperfeiçoada de seus direitos imutáveis através da cooperação com outros proprietários e suas propriedades. Todo possuidor de propriedade pode vender para, comprar de, ou adquirir de outra maneira, de qualquer outro, qualquer coisa relativa à proteção suplementar da propriedade, bem como produtos e serviços de segurança. Ainda, todo possuidor de propriedade pode também interromper unilateralmente, a qualquer momento, quaisquer dessas cooperações com terceiros ou alterar suas próprias associações. Por isso, para satisfazer a demanda por proteção e segurança entre possuidores de propriedade privada, é admissível e possível que existirão especialistas ou agências fornecendo proteção, seguros e serviços de arbitragem por uma remuneração, para compradores ou não compradores, de forma voluntária. No entanto, é inadmissível para tais firmas ou agências compelirem alguém a se dirigir exclusivamente a ela para proteção, ou impedir qualquer outra agência de, da mesma maneira, oferecer serviços de proteção; ou seja, nenhuma agência de proteção pode ser financiada por impostos ou ser isentada da competição ("livre concorrência").

Em evidente contraste, um monopólio territorial de proteção e jurisdição – um estado – apoia-se desde o início em um ato inadmissível de expropriação, e assegura ao monopolista e seus agentes uma licença para promover expropriações (taxação). Isto implica que todo possuidor de propriedade fica proibido de interromper sua relação com seu suposto protetor, e que ninguém, à exceção do monopolista, pode exercer suprema jurisdição sobre sua propriedade. Mais especificamente, todos (exceto o monopolista) perdem seu direito à proteção física e à

defesa contra possíveis invasões para o estado e deste modo ficam indefesos vis-à-vis às ações de seu alegado protetor. Consequentemente, o preço da justiça e da proteção tem um aumento contínuo e a qualidade da justiça e da proteção cai continuamente. Uma agência de proteção financiada por impostos é uma contradição em termos – "um protetor invasivo" – que, se permitido, resulta em mais impostos e ainda menos proteção. Igualmente, a existência de um monopólio judicial leva à uma constante deterioração da justiça. Porque se não se pode recorrer à justiça a não ser através do estado e de seus tribunais e juízes, a justiça será constantemente corrompida em favor do estado, até que a ideia de leis de conduta humana imutáveis finalmente desapareça e seja substituída pela ideia da lei como uma legislação positiva criada pelo estado. Baseado nestas análises, Rothbard considerou a solução liberal-clássica ao fundamental problema humano da proteção – de um estado mínimo ou vigia-noturno, ou governo "limitado constitucionalmente" – como uma ideia extremamente ingênua e confusa. Todo estado mínimo tem a tendência inerente a tornar-se um estado máximo, uma vez que ao permitir-se à uma agência coletar qualquer imposto, por menor que seja ou para qualquer propósito, esta tenderá naturalmente a aplicar os rendimentos de seu imposto atual na coleta de futuros impostos ainda maiores, para os mesmos e/ou outros propósitos. Semelhantemente, uma vez que uma agência possua qualquer monopólio judiciário, ela tenderá naturalmente a servir-se de sua posição privilegiada para uma nova expansão de sua extensão de jurisdição. Constituições, no fim das contas, são constituições estatais, e eventuais limitações que possam conter – o que é ou não constitucional – são julgadas pelos tribunais e juízes estatais. Portanto, não existe outra maneira possível de se limitar o poder do estado a não ser eliminando-se o estado completamente e, em conformidade com a justiça e os ensinamentos da ciência econômica, estabelecendo um mercado livre de serviços de proteção e segurança.

Logicamente, o anarquismo de Rothbard mostrou-se ameaçador a todos os estatistas, e mais especificamente, seu anarquismo de direita – isto é, de propriedade privada – não poderia fazer nada além de ofender todos os tipos de socialistas. Entretanto, suas conclusões anarquistas não eram suficientes para explicar porque *A Ética da Liberdade* foi negligenciado pelo meio acadêmico. O principal obstáculo de Rothbard era um obstáculo bem pior. Ele não apenas chegou à conclusões nada ortodoxas, pior, ele as alcançou através de meios intelectuais pré-modernos. Ao invés de sugerir, criar hipóteses, ponderar ou confundir, Rothbard apresentou argumentos axiomáticos e provas. Na época do igualitarismo democrático e do relativismo ético, isto constituía o maior pecado acadêmico: absolutismo, extremismo e intolerância intelectuais.

A importância deste segundo fator metodológico pode ser ilustrada ao contrastar-se as aceitações de *A Ética da Liberdade* de Rothbard por um lado, e de *Anarquia, Estado e Utopia*[13] de Robert Nozick por outro. O livro de Nozick foi lançado em 1974, três anos depois da publicação do *Uma Teoria de Justiça* de Rawls. Do dia para noite Nozick ficou internacionalmente conhecido, e até hoje, no campo da filosofia política, *Anarquia, Estado e Utopia* encontra-se provavelmente atrás apenas do livro de Rawls em termos de reconhecimento acadêmico. Entretanto, enquanto Rawls era um socialista, Nozick era um libertário. Na verdade, Nozick foi fortemente influenciado por Rothbard. Ele havia lido as obras anteriores de Rothbard *Man, Economy, and State*, *Power and Market* e *For a New Liberty*,[14] e nos agradecimentos de seu livro ele mencionou que "foi uma longa conversa cerca de seis anos atrás com Murray Rothbard que estimulou meu interesse pela teoria anarquista individualista." Sem dúvida, as conclusões a que Nozick chegou eram menos radicais que as de Rothbard. Ao invés de chegar a conclusões anarquistas, as principais conclusões de Nozick

> sobre o estado é que um estado mínimo, limitado às funções restritas de proteção contra a força, o roubo, a fraude, de fiscalização do cumprimento de contratos e assim por diante justifica-se; que qualquer estado mais intrusivo do que isso violará o direito dos indivíduos de não serem forçados a fazerem o que não desejam, e é injustificado; e que o estado mínimo é tanto inspirador quanto certo.[15]

Entretanto, ao alegar "que o estado não pode usar sua máquina coercitiva para obrigar certos cidadãos a ajudarem outros, ou para proibir atividades que os cidadãos realizem para seu próprio *bem* ou proteção"[16], Nozick posicionou-se muito distante do *mainstream* político-filosófico. Por que então, em evidente contraste com a indiferença à obra libertária de Rothbard *A Ética da Liberdade*, a obra libertária *Anarquia, Estado e Utopia* teve estupendo sucesso acadêmico? A resposta está no método e no estilo.

Rothbard era acima de tudo um pensador sistemático. Ele partiu do problema e da situação humana mais elementar – a ética de Crusoé – e assim prosseguiu meticulosamente, justificando e provando cada passo e argumento rumo a problemas e situações cada vez mais complexos. Além disso, sua linguagem era caracterizada por uma clareza

[13] Robert Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

[14] Murray N. Rothbard, *For A New Liberty*, rev. ed. (New York: Macmillan, 1978).

[15] Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, pág.ix.

[16] Ibid.

inigualável. Em distinto contraste, Nozick era um pensador não sistemático, associacionista e até impressionista, e sua linguagem era complicada e obscura. Nozick foi claro a respeito de seu próprio método. Seus trabalhos, declarou, eram

> no estilo de muitos trabalhos filosóficos contemporâneos em epistemologia e metafísica: havia argumentos elaborados, afirmações refutadas por contraexemplos improváveis, teses surpreendentes, enigmas, condições estruturais abstratas, desafios de encontrar uma outra teoria que se ajuste a um conjunto específico de casos, conclusões surpreendentes, e assim por diante... Uma das opiniões sobre como escrever um livro de filosofia defende que um autor deveria pensar em todos os detalhes da visão que ele apresenta e seus problemas, polindo e refinando sua visão para apresentar ao mundo um conjunto elegante, finalizado e completo. *Esta não é a minha opinião*. De qualquer forma, eu acredito que também há um lugar e uma função em nossa avançada vida intelectual para um trabalho menos completo, contendo apresentações incompletas, conjecturas, problemas e questões em aberto, precedentes, relações secundárias, assim como uma linha de argumentação central. Existe espaço para outras palavras que não sejam últimas palavras.[17]

Portanto, metodologicamente, Nozick e Rothbard eram pólos opostos. Mas por que as "explorações" éticas não sistemáticas de Nozick encontrariam tanto mais eco no meio acadêmico do que o tratado ético sistemático de Rothbard, especialmente quando suas conclusões mostravam-se estar em grande medida em harmonia? Nozick tocou na questão quando ele manifestou a esperança de que seu método "despertasse interesse e instigação intelectual."[18] Mas no máximo isto era metade da resposta, pois *A Ética da Liberdade* também era um livro altamente interessante e instigante, repleto de exemplos, casos e cenários que iam desde o conjunto completo de experiências do dia-a-dia, até situações extremas – de vida ou morte – temperadas com muitas conclusões surpreendentes, e mais importante de tudo, soluções, ao invés de meramente dar sugestões para os problemas e confundir.

O método de Nozick pretendia despertar um tipo particular de interesse e excitamento. *A Ética da Liberdade* de Rothbard consistia basicamente de um argumento elaborado, e sucessiva e sistematicamente prolongado, e portanto requeria máxima atenção de seus leitores. No

[17] Ibid., págs. xx-xii, ênfases inseridas

[18] Ibid., pág.x.

entanto, um leitor do livro de Rothbard possivelmente poderia ficar tão empolgado que ele não ia querer largá-lo até que o tivesse terminado. O excitamento provocado por *Anarquia, Estado e Utopia* era de um tipo muito diferente. O livro continha algumas dúzias de argumentos díspares e desconexos, conjecturas, enigmas, contraexemplos, experimentos, paradoxos, reviravoltas inesperadas, mudanças repentinas espantosas, lampejos intelectuais e alvoroço e, portanto, requeria de seus leitores apenas uma atenção curta e intermitente. Ao mesmo tempo, poucos ou nenhum dos leitores desse livro sentirão o ímpeto de o ler de uma só vez. Em vez disso, a leitura de Nozick tinha a característica de ser intermitentemente, não sistematicamente em partes, e de pouquinho em pouquinho. O excitamento provocado por Nozick era intenso, curto e passageiro; e o sucesso de *Anarquia, Estado e Utopia* se deu pelo fato de que em todas as épocas, e principalmente sob condições democráticas, existem muito mais intelectuais de alta preferência temporal – intelectuais que se guiam pela emoção – do que pensadores pacientes e disciplinados.[19]

Apesar de suas conclusões politicamente incorretas, o libertarianismo de Nozick era considerado respeitável pelas massas acadêmicas e trouxe à tona incontáveis comentários e réplicas, porque ele não era comprometido metodologicamente; isto é, Nozick não reivindicou

---

[19] Em seu livro seguinte, *Philosophical Explanations* (Oxford: Oxford University Press, 1981), Nozick confirmou ainda mais este julgamento. Lá ele escreveu,

> Eu, também, procuro por um livro que não se pode ler: pensamentos urgentes para se segurar em meio à agitação e excitamento, revelações para serem transformadas ou para transformar, um livro impossível de ser lido de uma vez só, um livro, até, para levar à interrupção da leitura. Eu não encontrei este livro, ou tentei. Ainda assim, eu escrevi e pensei consciente disto, na esperança que este livro ia se expor à sua luz. . . . Em nenhum momento [o leitor] é forçado a aceitar qualquer coisa. Ele segue em frente gentilmente, explorando os seus próprios pensamentos e os do autor. Ele explora junto com o autor, seguindo apenas onde ele esteja apto; então ele para. Talvez, mais tarde ponderando ou em uma segunda leitura, ele seguirá mais adiante. . . . Eu não imponho nenhuma obrigação extrema de atenção aos meus leitores; Eu espero que em vez disso para aquele que lê como eu leio, buscando o que eles podem aprender de, fazendo uso de, transformem para seus próprios propósitos. . . . Este livro coloca em evidência suas explicações em uma genuína tentativa espiritual; eu não só peço a vocês que acreditem que elas são corretas, eu nem acredito que seja importante para mim acreditar que elas são corretas. Ainda, eu acredito e espero que você encontre isto, que estas explanações sejam elucidadoras e dignas de consideração, que elas sejam merecedoramente insuperáveis; também, que o processo de buscar e elaborar explanações, sendo acessível a novas possibilidades, a novas surpresas e perambulações, a livre exploração, são por si só um prazer. Pode algum prazer se comparar àquele de uma nova ideia, uma nova questão? Há a experiência sexual, claro, não similar, com suas próprias diversões e possibilidades, sua liberdade focada, sua profundidade, seus prazeres específicos e os gentis, seus êxtases. O que é o excitamento e a sensualidade da mente? O que é orgasmo? O que quer que seja, irá infelizmente assuntar e ofender os puritanos da mente (será que os dois puritanismos compartilham da mesma fonte?) mesmo se expandir outros e levarem satisfação a eles” (pág.1, 7, 8, 24).

que suas conclusões libertárias tivessem *provado* qualquer coisa. Ainda que poder-se-ia pensar que ética é – e deveria ser – um assunto intelectual altamente prático, Nozick não reivindicou que suas "explorações" éticas tivessem qualquer implicação prática. Elas pretendiam ser não mais do que um passatempo intelectual fascinante, divertido ou sugestivo. Desta maneira, o libertarianismo não representava nenhuma ameaça a classe intelectual socialdemocrata dominante. Por conta de seu método não sistemático – seu pluralismo filosófico – Nozick era tolerante *vis-à-vis* o meio intelectual dominante (apesar de suas conclusões contrárias a este meio intelectual dominante). Ele não insistiu que suas conclusões libertárias fossem corretas – e, por exemplo, as conclusões socialistas fossem falsas – e, que portanto exigiam suas implementações práticas imediatamente. (isto é, a abolição imediata do estado de bem-estar social democrático incluindo toda a educação e pesquisa públicas financiadas por impostos). Mais precisamente, o libertarianismo não era, e nem reivindicava ser, nada além de apenas uma ideia interessante. Ele não pretendeu causar nenhum dano sério às ideias de seus oponentes socialistas. Ele só quis jogar uma ideia interessante no debate intelectual democrático e aberto, ao passo que qualquer coisa real, tangível e física poderia continuar inalterada, e todos poderiam seguir com suas mesmas vidas e opiniões.

Após a publicação de *Anarquia, Estado e Utopia*, Nozick tomou medidas adicionais para firmar sua reputação de "tolerante". Ele nunca replicou os incontáveis comentários e críticas a respeito de seu livro, inclusive os de Rothbard, que constituem o capítulo 29 deste livro. Isto veio a confirmar que ele levou a sério seu método descompromissado – por qual razão então, alguém deveria responder à suas críticas se nem mesmo ele estava comprometido com a precisão de suas próprias opiniões? Além disso, no seu livro seguinte, *Philosophical Explanations*, Nozick afastou todas as dúvidas remanescentes quanto à sua suposta tolerância não extremista. Ele fez mais do que meramente reafirmar seu comprometimento com o descompromisso metodológico:

> Então não tentem encontrar aqui um argumento decisivo que diga que há algo errado com argumentos decisivos, o argumento decisivo que irá acabar com todas argumentações decisivas. Isto não irá fazer com que você se convença da conclusão, mesmo para diminuir a importância total da apresentação do argumento. Nem eu posso dar a entender que eu possuo o argumento decisivo mesmo que eu não o apresente.[20]

[20] Ibid., pág.5.

Ademais, numa mudança repentina realmente espantosa, Nozick começou a dizer que o uso de argumentos decisivos seria coerção e que, portanto, eram moralmente ofensivos:

> A terminologia da arte filosófica é coercitiva: Argumentos são mais poderosos e melhores quando eles são decisivos, argumentos forçam você a uma conclusão, se você acredita nas premissas você tem que ou é obrigado a acreditar na conclusão, alguns argumentos já não tem tanta força, e assim por diante. Um argumento filosófico é uma tentativa de convencer alguém de alguma coisa, este querendo ou não ser convencido. Um argumento filosófico eficiente, um argumento forte, obriga alguém a se convencer... Por que os filósofos estão determinados a obrigar os outros a se convencer de coisas? Está é uma boa maneira de se comportar frente a alguém? Eu acho que não podemos aperfeiçoar as pessoas dessa maneira... Argumentação filosófica, tentando convencer alguém de alguma coisa, ele querendo ou não ser convencido, não é, como eu venho defendendo, uma boa maneira de se comportar frente a alguém; também, isto não é apropriado à motivação original de se estudar ou se iniciar em filosofia. Esta motivação é a perplexidade, a curiosidade, um desejo de entender, não um desejo de gerar uniformidade de opinião. A maioria das pessoas não deseja se tornar policiais de ideias. O objetivo filosófico da explicação, além de comprovadamente ser moralmente melhor, está mais de acordo com as motivações filosóficas de alguém. Tal objetivo altera também como se proceder filosoficamente; no nível macro... leva à construção da torre filosófica; no nível micro, altera quais "movimentos" filosóficos são legítimos em diferentes pontos.[21]

Com esta surpreendente redefinição do raciocínio sistemático axiomático-dedutivo como "coerção", Nozick acabou de vez com o que restava de seu libertarianismo. Se até mesmo a tentativa de se provar (ou demonstrar) a impermissibilidade e injustiça ética do socialismo democrático constituía "mal" comportamento, o libertarianismo foi essencialmente desarmado e a ordem existente e seus guarda-costas acadêmicos ganharam invulnerabilidade intelectual. Como alguém poderia deixar de ser gentil com alguém tão gentil quanto Nozick? Não é de se espantar que o meio intelectual anti-libertário dominante recebeu com

[21] Ibid., pág.4, 5, 13.

satisfação um libertarianismo tão gentil e meigo como o dele e elevou Nozick à posição de principal filósofo do libertarianismo.[22]

O interesse despertado bem como a influência exercida pelo libertarianismo de Rothbard e de *A Ética da Liberdade* eram significativamente diferentes: vagarosos, intensivamente crescentes, duradouros, afetando e chegando ao meio acadêmico por fora (ao invés de ser escolhido por este e, do alto da torre de marfim, transmitido ao público não acadêmico de cima para baixo).

Rothbard, como qualquer leitor do tratado a seguir irá rapidamente perceber, era o protótipo de um "filósofo coercitivo" (na assustadora definição de coerção de Nozick). Ele requereu e apresentou provas e respostas precisas e completas ao invés de tentativas de explicações, conjecturas e respostas em aberto. A respeito de *Anarquia, Estado e Utopia*, Nozick escreveu que "alguém poderia ter a impressão de que a verdade sobre ética e filosofia política é muito importante e séria para ser obtida por um instrumento tão superficial."[23] Esta certamente era a convicção de Rothbard. Porque o homem não pode deixar de agir contanto que ele esteja vivo, e ele deve utilizar bens escassos para tanto, ele deve também escolher permanentemente entre a conduta certa e a errada. A questão fundamental da ética – o que eu tenho e não tenho o direito de fazer aqui e agora – é portanto a mais permanente, importante e urgente preocupação confrontando o homem. Onde e quando quer que alguém aja, um agente deve estar apto a determinar e distinguir instantânea e precisamente o certo do errado. Deste modo, qualquer ética eficiente precisa – praxeologicamente – ser "coercitiva", porque apenas provas e argumentos definitivos podem fornecer tais respostas exatas. O homem não pode suspender suas ações temporariamente; por isso, conjecturas experimentais e questões em aberto simplesmente não servem o propósito de uma ética humana.

---

[22] De acordo com esta mentalidade não metódica, os interesses filosóficos de Nozick continuaram a vaguear entre um assunto e outro. Já em seu *Philosophical Explanations*, ele confessou "Eu descobri (e não só em sequência) diferentes filosofias fascinantes e atrativas, convincentes e comoventes, tentadoras e maravilhosas."(pág. 20) O libertarianismo – a ética – não tinha nenhum peso dentro da filosofia de Nozick. Era um assunto excitante, dentre inúmeros outros, a ser "explorado" ou esquecido de acordo com a curiosidade de cada um. Portanto não foi de se surpreender que apenas alguns anos após a publicação do mesmo livro que o fez famoso, se tornou cada vez mais evidente que Nozick abandonou completamente até mesmo o seu gentil e meigo libertarianismo. E quando ele finalmente admitiu abertamente (em *Examined Life*, um livro neo-budista sobre o significado da vida) que ele não era mais um libertário e tinha se convertido à social-democracia comunitária, ele ainda não achou que tinha obrigação alguma de justificar sua mudança de ideias ou explicar porque suas ideias éticas anteriores eram incorretas. Curiosamente, este desenvolvimento pareceu ter pouco efeito sobre o status de *Anarquia, Estado e Utopia*, considerada a principal filosofia libertária.

[23] Ibid., pág.x.

A filosofia "coercitiva" de Rothbard – sua insistência de que ética deve ser um sistema axiomático-dedutivo, uma ética mais *geométrica* – não era nada novo ou incomum, claro. Como já mencionado, Rothbard compartilhou esta visão em relação à natureza da ética com toda a tradição da filosofia racionalista. Esta foi a visão dominante do racionalismo cristão e do Iluminismo. Rothbard também não reivindicou a infalibilidade de sua ética. De acordo com a tradição da filosofia racionalista ele apenas sustentou que argumentos axiomáticos-dedutivos podem ser atacados e possivelmente refutados exclusivamente por outros argumentos do mesmo status lógico (exatamente como sustentar – sem por causa disso reivindicar a infalibilidade de especialistas em lógica e matemáticos – que provas lógicas e matemáticas possam ser atacadas apenas por outros argumentos lógicos e matemáticos).

Na época do socialismo democrático, no entanto, tais reivindicações antiquadas – certamente quando feitas em conjunção com ética e especialmente se tal ética se mostrar libertária – eram geralmente rejeitadas e dispensadas pelo meio acadêmico. Ao contrário do moderno Nozick, Rothbard estava convencido de que ele *provou* que o libertarianismo – anarquismo de propriedade privada – está moralmente justificado e correto e que todos os planos estatistas e socialistas eram errados. Portanto, ele advogou uma imediata e contínua ação. "Libertarianismo," Rothbard escreveu,

> é uma filosofia que busca uma política... O libertário deve possuir paixão pela justiça, uma emoção originada e canalizada por sua percepção racional que a justiça natural exige. A justiça, e não discursos débeis ditados por mera utilidade, deve ser a força motriz se para alcançar a liberdade... (e) isto quer dizer que o libertário deve ser um "abolicionista", i.e., ele deve desejar atingir o objetivo da liberdade o mais rápido possível... [Ele] deveria ser um abolicionista que, se pudesse, aboliria instantaneamente todas as invasões de liberdade. (pág. 337)

Para a classe intelectual subsidiada por impostos e especialmente para o meio intelectual estabelecido, só podia ser classificado com extremista, sendo melhor ignorá-lo e excluí-lo do discurso acadêmico do *mainstream*.[24]

---

[24] Existe um paralelo interessante entre o tratamento dado à Rothbard vs. Nozick pelo meio intelectual dominante, e aquele dado à Mises vs. Hayek pelo meio econômico dominante. Mesmo se as conclusões de Mises fossem significativamente mais radicais que as de Hayek, ambos chegaram à conclusões muito parecidas – politicamente "incorretas" – pró livre-mercado. Tanto Mises

O libertarianismo "indelicado" e "intolerante" de Rothbard fez sucesso primeiro entre o público não acadêmico: entre profissionais, empresários e leigos estudados em qualquer assunto. Ao passo que o libertarianismo "gentil" de Nozick jamais teve penetração fora do meio acadêmico, Rothbard e seu libertarianismo "extremista" se tornaram a fonte e o núcleo teórico intransigente de um movimento ideológico. Rothbard se tornou o criador do libertarianismo americano moderno, o resultado radical do liberalismo clássico, que, ao longo de cerca de três décadas passou de um punhado de proponentes para um genuíno movimento intelectual e político. Naturalmente, no decorrer deste desenvolvimento e transformação, Rothbard e seu libertarianismo não deixaram de ser contestados e disputados e houve altos e baixos na carreira institucional de Rothbard: de alinhamentos e realinhamentos institucionais. Ainda assim, até seu falecimento, Rothbard permaneceu sem dúvida alguma a mais importante e respeitada autoridade moral de todo o movimento libertário, e seu libertarianismo racionalista – axiomático-dedutivo, praxeológico ou "austríaco" – fornece até os dias de hoje o ponto de referência intelectual do libertarianismo a partir do qual indivíduos e ideias são definidos e posicionados.

O que se mostrou ser inaceitável para o meio acadêmico – o método pré-moderno de raciocínio axiomático-dedutivo e de construção de sistema de Rothbard – encontrou eco entre vários. Mesmo que os acadêmicos modernos, liberados da obrigação de terem que fornecer uma justificação prática para suas atividades, possam se engajar em "conversas" não sistemáticas e sem limites, pessoas comuns, e em especial as bem sucedidas, tem que agir e pensar sistematicamente e metodologicamente; e tais pessoas planejadoras, dotadas de pretensões e baixa preferência temporal provavelmente não irão se satisfazer com respostas não sistemáticas e metodológicas a suas preocupações morais práticas.

Adicionalmente, o radicalismo político explícito de Rothbard não constituía um sério problema de aceitação entre tais pessoas de sucesso e de orientação independente. Ainda que crescentemente

quanto Hayek eram considerados economistas da Escola Austríaca. Contudo, o método pelo qual eles chegaram às suas conclusões diferiu fundamentalmente. Mises era um filósofo racionalista: sistemático, rigoroso, oferecia provas e demonstrações, e era um escritor lúcido. Em comparação, Hayek era um filósofo cético: não sistemático, metodologicamente eclético, oferecia sondagens e tentativas, e não chegava a ser um escritor lúcido. Consequentemente, o tratamento de Hayek pelo meio acadêmico foi significativamente mais amistoso do que aquele dispensado a Mises. Mas também: foi pelo "austríaco extremista" pré-moderno Mises – não pelo "austríaco moderado" moderno Hayek – que a influência se mostrou mais intensa e duradoura, e que o trabalho levou a formação de um movimento ideológico.

marginalizados, vestígios significativos da tradição original americana do libertarianismo radical ainda existiam junto ao público estudado. Na verdade, a Revolução Americana foi grandemente inspirada pelas ideias libertárias e radicais lockeanas. E a *Declaração da Independência*, e em particular seu autor Thomas Jefferson, refletiram e expressaram o mesmo espírito racionalista do Iluminismo e da até mais antiga tradição de direito natural que também caracterizou Rothbard e sua filosofia política:

> Nós sustentamos que estas verdades são autoevidentes; que os homens são criados iguais e dotados pelo seu Criador de certos direitos inalienáveis; que entre estes se encontram o Direito à Vida, à Liberdade e à Busca da Felicidade. Que é para garantir estes direitos que os governos são instituídos entre os homens, derivando os seus justos poderes do consentimento dos governados. Que, sempre que alguma forma de governo se torne destrutiva destes fins, é direito do povo alterá-la ou aboli-la, e instituir um novo governo, estabelecendo suas bases em tais princípios, e organizando seus poderes de tal forma que lhe pareça mais provável alcançar a segurança e a felicidade. Quer a prudência, com efeito, que governos estabelecidos há muito tempo não sejam modificados por causas ligeiras e transitórias; e, de acordo com o que a experiência tem mostrado, a humanidade está mais disposta a tolerar males, enquanto toleráveis, do que a corrigi-los, abolindo as formas a que está acostumada. Mas quando uma longa série de abusos e usurpações, perseguindo invariavelmente o mesmo objetivo, indica o propósito de submetê-la a um despotismo absoluto, é seu direito, é seu dever, derrubar esse governo e providenciar novos guardiões para sua futura segurança.

Rothbard, à parte de seu trabalho teórico como um economista e como um filósofo político, também foi um notável historiador. Em sua obra da história da América colonial, de quatro volumes, *Conceived in Liberty*,[25] forneceu uma narrativa detalhada a respeito da predominância do pensamento libertário no princípio da América, e em muitos ensaios sobre episódios críticos da história dos Estados Unidos, ele apontou seguidamente a importância contínua do espírito libertário original americano. De fato, o ímpeto radical-libertário original, que conduziu à Revolução Americana e à *Declaração da Independência*,

---

[25] Murray N. Rothbard, *Conceived in Liberty* (New York: Arlington House, 1975).

subsequentemente sofreu sucessivos reveses: com a vitória dos Federalistas sobre os anti-Federalistas e a transição da Confederação original para a União; com a abolição *de facto* da constituição da União por Abraham Lincoln ao longo e como resultado da destruição da separatista Confederação do Sul; com o começo do Progressivismo, com o *New Deal* de Franklin D. Roosevelt; com a Grande Sociedade de Lyndon B. Johnson; e assim por diante com os presidentes Carter, Reagan, Bush e Clinton. Ainda que sucessivamente derrotada, de qualquer modo, a tradição do libertarianismo individualista radical não poderia ser erradicada da consciência do povo americano. Referindo-se explicitamente à Jefferson e à tradição jeffersoniana, Rothbard penetrou em um ainda muito comum, embora oculto, grupo de ativistas e de camadas intelectuais; e graças à clareza, ao rigor lógico, ao caráter sistemático e abrangente e a paixão de suas escritas, conseguiu, praticamente sozinho, revigorar, radicalizar e canalizar seus sentimentos em um movimento político-filosófico uniformizado.

Foi apenas sob a luz de acontecimentos "externos" – o surgimento e o avanço de um movimento libertário e o papel principal protagonizado por Rothbard neste movimento – e com um atraso considerável, que Rothbard e *A Ética da Liberdade* deixaram de ser negligenciados pelo meio acadêmico. Não surpreendentemente, ainda assim a reação geral foi fria. Não obstante, havia um satisfatório e crescente número de tratados acadêmicos de filosofia política, altamente respeitosos e reconhecedores,[26] e ao redor do *The Journal of Libertarian Studies* – um periódico escolar interdisciplinar que Rothbard fundou em 1977 e no qual serviu como editor até seu falecimento, Rothbard reuniu um formidável número de discípulos. Mas em geral, a reação acadêmica à Rothbard e ao seu libertarianismo foi nula ou de má compreensão, rejeição indignada, ou até mesmo de hostilidade direta.

Em parte, isto se deveu certamente ao uso da independente linguagem de direitos naturais de Rothbard. Esta foi a linguagem da *Declaração da Independência*; a mesma linguagem de direitos naturais preservada até os dias de hoje pela Igreja Cristã, em particular a Católica, e também adotada por alguns filósofos contemporâneos.[27] Entretanto, a maioria das discussões acadêmicas sobre "direitos naturais" era, nas palavras de Jeremy Bentham, nada além que "bobagens sem sentido". Na verdade, e sendo mais direto ao ponto, direitos naturais eram incompatíveis com o poder absoluto do estado, e que não se ajustavam bem à democracia

---

[26] Veja, Norman Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism* (London: Macmillan, 1986).

[27] Veja, e.g., Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1970); também Henry Veatch, *Human Rights: Fact or Fancy?* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1985).

e ao socialismo. Consequentemente, ao longo da transformação do mundo ocidental de um sistema aristocrático ou monárquico para uma moderna democracia de massas dentro dos últimos 100 anos, o ensino de direitos naturais tem sido sucessivamente retirado do currículo filosófico aprovado oficialmente e substituído por doutrinas positivistas modernas. Confrontados com uma linguagem grandemente desconhecida, até mesmo muitos filósofos bem intencionados foram confundidos ou irritados pelo trabalho de Rothbard. De fato, Rothbard deixou de dar destaque à sua própria concordância com a teoria clássica dos direitos naturais, e de enfatizar adequadamente suas próprias ilustres contribuições de importar e aplicar o método misesiano da praxeologia na ética, e assim intencionalmente agravou um problema já existente.

Típicas e ao mesmo tempo instrutivas foram as reações como aquelas de Peter D. McClealland, por exemplo, no livro sobre justiça econômica entitulado *O Mercado Justificado: Confusões do Direito*. "Murray Rothbard", McClelland observou:

> é um dos líderes intelectuais entre os libertários contemporâneos, um grupo que, pelos padrões americanos, está situado à extrema direita. Suas ideias são interessantes para o propósito desta discussão por duas razões. Primeiro fornecem uma cuidadosa defesa bem fundamentada da distribuição de renda gerada pelo mercado, que não faz distinção entre os recebedores. Segundo, sua defesa provém de certas premissas, e uma conclusão que se presume ser universalmente aplicável a qualquer situação onde a justiça do sistema econômico esteja em jogo. Assim, fornece um exemplo clássico de como não se deve raciocinar sobre justiça econômica. Colocando o segundo ponto em outras palavras, a abordagem de Rothbard não respeita pontos-chave elaborados em capítulos anteriores: que para os problemas de justiça econômica há um grande número de valores a serem honrados; esses valores podem ser e são conflitantes; quando conflitos surgem, conciliações entre os valores rivais devem ser feitas; regras gerais para fazer tais conciliações são difíceis de serem formuladas; e portanto, julgamentos a respeito da justiça econômica são difíceis de serem feitos de forma independente do contexto. Ou, sendo mais claro, ao se tomar decisões a respeito de justiça econômica em situações concretas, geralmente não confiamos em regras universais para determinar o que é "certo" ou "errado".[28]

[28] Peter D. McClelland, *The American Search for Economic Justice* (Oxford: Basil Blackwell,

Ao todo, McClelland considera que os argumentos de Rothbard são "um tanto estranhos... o ponto de vista de Aquino menos a teologia" – e assim os repudia sumariamente pela razão que:

> para a maioria dos americanos, muitos dos pontos [de Rothbard] são exagerados ou simplistas, ou ambos, e o argumento em sua totalidade é mais curioso do que convincente. A melhor evidência disso é a insignificante importância do Partido Libertário na política americana... [a "redução" de Rothbard dos dilemas morais em um ou poucos princípios básicos] é sujeita a objeções precisamente porque é alcançada ignorando-se muito do que é importante – ou no mínimo muito do que é importante para a grande maioria dos americanos.[29]

Muitas objeções e questões ao comentário acima surgem imediatamente, começando pelo fato *verdadeiramente* estranho de que o autor aparentemente acredita que fatos empíricos, como o de que alguns acreditam em *p*, tem alguma relação com a questão de se *p* é ou não verdadeiro, válido ou justificado. Ele também faria objeção a provas matemáticas e lógicas porque a maioria das pessoas é incapaz de compreendê-las? Além disso, admitir que "quando conflitos surgem, conciliações entre valores rivais devem ser feitas", a questão decisiva é, *quem* é que deve decidir como devem ser feitas essas conciliações? Conflitos de valores invariavelmente implicam em opiniões incompatíveis – mutuamente exclusivas – de ao menos dois agentes a respeito do uso de algum recurso escasso. Então obviamente, nenhuma dessas duas partes pode decidir como deveriam ser essas conciliações (afinal, seus respectivos valores são incompatíveis), e sim apenas um ou o outro. Mas como pode uma parte ser selecionada, e não a outra, a não ser que se tenha uma teoria de propriedade? E se não se pode "confiar em regras universais para determinar a escolha 'certa' ou 'justa'" e tudo depende do "contexto da situação", como então nosso crítico pode considerar que seja possível se saber *ex ante*, se uma ação qualifica-se ou não como justa, *antes* de empreendê-la? Ou ele acredita que a justiça só pode ser determinada *ex post*? Como tal teoria de justiça poderia qualificar-se como uma ética humana?

Contudo, todas essas preocupações podem ser postas de lado porque o erro elementar da crítica de McClelland – e por contraste a singular contribuição rothbardiana para a ética – ocorre no estágio logicamente anterior, quando McClelland afirma que o método

1990, pág. 74).

[29] Ibid., págs. 75, 76, 80-81.

reducionista – isto é, axiomático dedutivo – de Rothbard, "não respeita" a existência de um "grande número de valores a serem honrados".

McClelland não explica por que isto deveria ser assim. Ele nem conseguiria, mesmo se tivesse tentado. A princípio, com certeza Rothbard não deixaria de perceber a existência de um grande número de valores rivais. Na verdade é difícil imaginar que alguém deixe escapar este fato. Porém esta observação não é nada além do que o ponto de partida do raciocínio ético e moral. Se nenhum conflito de valores existisse, então, por definição, todas as ações estariam em perfeita harmonia umas com as outras. Todos sempre agiriam da forma que todos os outros considerassem que eles deveriam agir. Neste caso, de harmonia pré-estabilizada de todos os interesses, não há necessidade de uma ética, que portanto jamais viria a existir. Consequentemente, a existência de valores rivais não apresenta absolutamente nenhum problema para a ética de Rothbard (ou qualquer outra ética, neste ponto). Mais propriamente, este é o princípio tido como certo, e ética é a única resposta para este eterno e universal dilema humano. Ademais, se existem conflitos e se estes podem ser resolvidos completamente, então tal solução é impossível de ser encontrada a não ser por meio de um método "reducionista", i.e., a subordinação de casos específicos ou situações de conflito a regras ou princípios gerais e abstratos. A ideia de Rothbard a esse respeito não é essencialmente diferente daquela da maioria dos outros filósofos morais e políticos: ética, se é que isso é possível, não deve e não pode jamais ser algo que não "reducionista".

Apenas para prosseguir a argumentação, assumindo que nenhuma outra divergência exista, a acusação de McClelland só pode significar o seguinte: mesmo ao seguir-se tal estratégia reducionista, esta não permitiria um só princípio (ou uma só série de princípios internamente consistentes) que abrangesse e resolvesse todos os casos de conflito. Em outras palavras, mesmo que algumas divergências possam ser resolvidas por referência a regras e princípios cada vez mais gerais e abstratos, (muitas) outras divergências permanecerão insolúveis porque, segundo fatos empíricos, mesmo em se tratando de regras e princípios abstratos, divergências ainda existem e inescapavelmente resultam em inconsistências e incompatibilidades (e levam a um certo ceticismo moral). Esta linha de raciocínio é de fato característica de uma vasta ordem de filósofos políticos (incluindo Rawls) que, enquanto eles possam discordar entre eles próprios sobre o grau em que conflitos podem ou não podem ser resolvidos desta maneira, todos têm em mente que princípios éticos são o *resultado* (consequência) de acordos ou contratos.

É aqui que reside o erro fundamental, onde a contribuição sem paralelo de Rothbard para a ética entra em campo. A ética – a validade do princípio de autopropriedade e de apropriação original – é demonstravelmente independente de acordos ou contratos; e a reivindicação de universalidade associada ao libertarianismo de Rothbard não é nem um pouco afetada pela circunstância de que debatedores morais podem ou não podem chegar sempre a um acordo ou contrato. A ética é mais a pressuposição lógica – praxeológica – na terminologia kantiana: *die Bedingung der Moeglichkeit* – do que o resultado de acordos ou contratos. Os princípios de autopropriedade e de apropriação original tornam os acordos e os contratos – incluindo a faculdade de não acordar e não contratar – possíveis. Colocados em prática e estimulados pela experiência universal de conflitos, a discussão e o argumento moral podem descobrir, reconstruir, explicar e formular os princípios de autopropriedade e de apropriação original, mas suas validades não dependem de forma alguma de se este é ou não é o caso, e, se for, se estas formulações encontram ou não encontram aceitação universal.

A ilustre contribuição de Rothbard para a tradição do direito natural é sua reconstrução dos princípios de autopropriedade e de apropriação original como a pré-condição praxeológica – *Bedingung der Moeglichkeit* – da argumentação, e seu reconhecimento de que o que quer que deva ser pressuposto como válido a fim de tornar a argumentação possível, não pode por sua vez ser contestado argumentativamente sem que se caia em uma autocontradição prática.[30]

Como Rothbard explicou em uma passagem, infelizmente resumida mas centralmente importante, do *A Ética da Liberdade*:

> uma proposição se eleva ao status de um *axioma* quando aquele que a negar recorre precisamente a ela no decorrer da suposta refutação. Pois bem, *qualquer* pessoa que participa de qualquer tipo de discussão inclusive sobre valores, está, em virtude desta participação, vivo e ratificando a vida. Pois se *realmente* fosse contrário à vida, não teria interesse algum na discussão ou mesmo em continuar vivo. Consequentemente, o *suposto* opositor da vida está realmente ratificando-a no próprio curso de sua

[30] Sobre isto, para investigações filosóficas de maior alcance dentro da lógica de provas axiomático-dedutivas e raciocínios éticos (e econômicos) como defendidos por Rothbard, veja em particular Hoppe, *The Economics and Ethics of Private Property* (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1993); também N. Stephan Kinsella, "New Rationalist Directions in Libertarian Rights Theory," *Journal of Libertarian Studies* 12, no. 2 (1996).

> argumentação, e por isso a preservação e proteção da vida de alguém assumem a categoria de um axioma incontestável. (págs. 41-42)

Como uma implicação imediata desta revelação do status dos princípios de autopropriedade e de apropriação original como *axiomas* éticos, Rothbard rejeitou e classificou de absurdos todos os conceitos de "direitos dos animais". Animais são incapazes de se engajarem em trocas intencionais com humanos. Na verdade, é esta incapacidade que os define como irracionais e os distingue categoricamente dos homens. Incapazes de se comunicar, e sem raciocínio, animais são pela sua própria natureza incapacitados de reconhecer ou deter qualquer direito. Rothbard mencionou,

> Há na verdade uma certa justiça no ditado popular que diz que "nós reconheceremos os direitos dos animais assim que eles o solicitarem". O fato de que animais obviamente não podem requerer seus "direitos" é parte de sua natureza, e parte da razão pela qual claramente não são equivalentes aos seres humanos, e não possuem os mesmos direitos. (pág. 227)

Ao invés de serem agentes morais legítimos, animais são na verdade objeto de possível apropriação e controle humano. Assim Rothbard confirmou a declaração bíblica que ao homem foi concedido *domínio* sobre todo ser vivo, do mar, da terra e do céu.

Como o meio acadêmico tinha pouco a fazer quanto ao sucesso de Rothbard em criar e dar forma a um movimento político-filosófico de massa, suas reações atrasadas e em geral negativas pouco fizeram para alterar o crescente status de Rothbard como filósofo popular. Muito pelo contrário. O curso de acontecimentos históricos – o colapso retumbante do "grande experimento socialista" na União Soviética e na Europa Oriental de 1989-91, e a evidente e crescente crise dos estados de bem estar social ocidentais – forneceram ainda mais suporte para as revelações libertárias elementares. Somente seu professor Mises deu um relato mais preciso das ineficiências econômicas do socialismo e da social democracia, e ninguém explicou mais claramente os riscos morais e as deturpações criadas pelo socialismo e pela social democracia do que Rothbard. Embora os acontecimentos na Europa Oriental e a crise econômica e moral dos estados ocidentais – de estagnação e queda da renda real, divida pública inacreditável, falência iminente de sistemas de seguridade social, desintegração social e da família, degeneração moral progressiva e crime – fossem um óbvio constrangimento e uma derrota intelectual absoluta para o meio

acadêmico social-democrático dominante[31], eles forneceram uma dramática confirmação empírica para Rothbard e seu trabalho teórico. Desta forma, o libertarianismo, e mais particularmente a influência de Rothbard, poderiam apenas crescer e ganhar proeminência. Em meados dos anos 1990, o papel de Rothbard como *spiritus rector* de um movimento libertário revolucionário "ameaçador" e regularmente crescente chegou à mídia.[32]

Nem a rejeição do meio acadêmico provocou qualquer impressão visível em Rothbard ou no subsequente desenvolvimento de sua teoria libertária. *A Ética da Liberdade* foi publicado em um ponto baixo da carreira de Rothbard. Embora fosse um dos fundadores do Cato Institute, Rothbard foi obrigado pelo principal patrocinador financeiro a deixá-lo por ser muito "extremista" e "intransigente". Apesar destas circunstâncias externas desfavoráveis e sem nenhum fomento institucional, o livro estabeleceu-se rapidamente como o trabalho individual mais competente e completo da teoria libertária. Muito depois de o livro estar esgotado nos EUA, ele foi traduzido para o francês, o espanhol, o italiano e o alemão, assegurando mais ainda seu status de um clássico permanente da filosofia política. Ironicamente, 1982 foi também o ano de fundação do Ludwig von Mises Institute, para o qual serviu como diretor acadêmico até seu falecimento. Junto com uma nova posição acadêmica na Universidade de Nevada, Las Vegas, estes provariam ser os anos de maior sucesso profissional de Rothbard.

Depois da publicação original de *A Ética da Liberdade* e até seu falecimento em 1995, Rothbard estava trabalhando em uma abrangente e completa história do pensamento econômico e político. Dois volumes substanciais de seu projeto incompleto de três volumes foram publicados postumamente, sob os títulos de *Economic Thought Before Adam Smith* e *Classical Economics*.[33] Baseado em seu trabalho teórico anterior – com a escola austríaca de livre-mercado e a filosofia política libertária fornecendo a estrutura conceitual – Rothbard forneceu nesses volumes uma ampla narrativa descrevendo a história das ideias econômicas e político-filosóficas, dos antigos gregos até o fim do

[31] Paul Samuelson, esquerdista keynesiano ganhador do Nobel de economia, e autor do livro escolar mais vendido no mundo em todos os tempos, *Economia*, havia classificado a União Soviética como um experimento grandemente nobre e de sucesso consistentemente até a edição de 1989!

[32] Deste modo, seguindo a "revolução Republicana" de direita durante as eleições do congresso de 1994, o *Washington Post* identificou Rothbard como a figura intelectual central por detrás deste acontecimento. Naquela que provavelmente foi sua última publicação, Rothbard aproveitou a oportunidade para denunciar o orador da bancada republicana recentemente eleito Newt Gingrich como anti-libertário e estatista de bem estar social vendido.

[33] (Brookfield, Vt.: Edward Elgar, 1995).

século XIX, bem como a interação de ideias e as realidades econômica e política. A teoria Austríaca e libertária pura e abstrata foi ilustrada com exemplos históricos, e ao mesmo tempo a história intelectual e política foi apresentada como uma disciplina sistemática completa, metodológica e tematicamente unida e integrada. Rothbard apresentou uma visão panorâmica de toda a história da civilização ocidental, com novas perspectivas e inúmeras reinterpretações e reavaliações surpreendentes e até espantosas. A história foi revelada como uma permanente luta entre a verdade e a falsidade, entre o bem (justiça) e o mal – de pequenos e grandes heróis intelectuais e políticos, e de descobertas e progesso econômico e político, bem como de estúpidos e vilões, e de erros, deturpações e declínio – e os altos e baixos civilizadores da história humana foram explicados como o resultado de ideias verdadeiras e falsas e da disseminação e força das ideologias na consciência do público. Ao combinar a teoria econômica e política com a história, Rothbard forneceu ao movimento austro-libertário uma grande perspectiva histórica, compreensão sociológica e visão estratégica, e assim aprofundou e estendeu o alcance popular do libertarianismo e de sua base sociológica.

Além de seu trabalho principal sobre a história do pensamento econômico e político, Rothbard também se voltou repetidamente à teoria política. Em reação a um crescente movimento ambientalista e sua transformação em um movimento anti-humano e pró-animal, Rothbard escreveu "Law, Property Rights, and Air Pollution"[34], e elucidou os conceitos de invasão física, delito, causa, risco, ônus da prova e imputabilidade. Adicionalmente, em resposta à ascensão do nacionalismo e do separatismo no início do colapso do Império Soviético e do multiculturalismo e "não discriminação" compulsória nos Estados Unidos, uma década depois no artigo "Nations by Consent: Decomposing the Nation State"[35], ainda elaborou respostas libertárias às questões de nações, fronteiras, imigração, separação e secessão. No prefácio da edição francesa de *A Ética da Liberdade*, revisou sumariamente várias contribuições correntes à teoria libertária – inclusive o libertarianismos utilitário e contratualista de Nozick, e o minarquismo de direitos naturais – e rejeitou todas por serem confusas ou inconsistentes. Na *Free Market*, publicação mensal do Mises

[34] *Cato Journal* (Primavera 1982): 55-99.

[35] *Journal of Libertarian Studies* 11, no. 1 (outono de 1994). Artigos políticos escolares adicionais publicados em seu último ano incluem "Bureaucracy and the Civil Service in the United States," *Journal of Libertarian Studies* 11, no. 2 (verão de 1995): 3-75; "Origin of the Welfare State in América," *Journal of Libertarian Studies* 12, no. 2 (outono de 1996): 193-230; "Egalitarianism and the Elites," *Review of Austrian Economics* 8, no. 2: 39-60; "The End of Socialism and the Calculation Debate Revisited," *Review of Austrian Economics* 2: 51-76.

Institute, forneceu análises políticas e econômicas de acontecimentos correntes, de 1982 a 1995. Além disso, em 1989 fundou a publicação mensal *Rothbard-Rockwell Report*, que serviu como principal meio de exposição dos comentários políticos, sociológicos, culturais e religiosos de Rothbard; contribuiu com dezenas de artigos nos quais aplicou os princípios libertários ao conjunto de acontecimentos e experiências humanas – desde a guerra e punições criminais à apropriação de espaço e ondas aéreas, ações afirmativas, adoção etc. – e assim ilustrou e reiterou continuamente a aplicabilidade universal e a versatilidade da teoria libertária.

No entanto, nenhum desses trabalhos subsequentes trouxe alteração sistemática ao *A Ética da Liberdade*, nem em princípios nem em conclusões remotas. Novos e diferentes aspectos problemáticos foram analisados e enfatizados, mas os essenciais já estavam contidos em seu tratado anterior. Em evidente contraste à Nozick, Rothbard não mudou sua opinião em questões essenciais. De fato, rememorando toda sua carreira, pode-se dizer que do fim dos anos 1950, quando havia chegado pela primeira vez ao que viria posteriormente se tornar o sistema rothbardiano, até o fim de sua vida, Rothbard não oscilou nos temas fundamentais da teoria política e econômica. No entanto, devido ao seu longo e intensivo trabalho na história da economia e do pensamento político, uma ênfase temática diferente se tornou aparente em seus últimos trabalhos, mais visivelmente nas centenas de artigos escritos durantes os últimos anos de sua vida. À parte de suas considerações econômicas e políticas, cada vez mais Rothbard direcionou sua atenção bem como destacou a importância da cultura como um pré-requisito sociológico do libertarianismo.

O libertarianismo desenvolvido em *A Ética da Liberdade* era nada mais nada menos que uma filosofia política. Este fornecia uma resposta à questão de quais ações são legítimas e que consequentemente não podem ser legitimamente ameaçadas por violência física, e quais ações são ilegítimas e podem então ser punidas. Tal libertarianismo não dizia nada a respeito da questão adicional de que se todas as ações legítimas deviam ou não ser igualmente toleradas ou possivelmente punidas por outros meios além de – e no limiar de – ameaça de violência física, tais como desapropriações públicas, ostracismo, exclusão e expulsão.

Mesmo com seu escopo explicitamente limitado, *A Ética da Liberdade* teve claramente um aspecto antiquado e revelou o libertarianismo como uma doutrina fundamentalmente conservadora. O indicador mais evidente disto era a já mencionada ênfase dada à punição como sendo o complemento necessário à propriedade. Mais especificamente, Rothbard apresentou uma rigorosa defesa moderna

do tradicional princípio da punição proporcional como contido no *lex talionis* – de olho por olho, ou melhor, como ele iria corretamente explicar, dois olhos por um olho. Ele rejeitou tanto a teoria punitiva de reabilitação como a de dissuasão por serem incompatíveis com os direitos de propriedade privada e defendeu em seu lugar a ideia dos direitos das vítimas e da restituição (compensação) e/ou retaliação como essencial à justiça; ele argumentou em favor de instituições antiquadas tais como trabalho compulsório e servidão forçada para criminosos sentenciados e prisão de devedores; e suas análises de causalidade e responsabilidade, ônus da prova, e presunção apropriada de risco invariavelmente revelavam um conservadorismo moral básico e leal de responsabilidade individual estrita.

A despeito disto e do próprio conservadorismo cultural de toda vida de Rothbard, a partir de suas origens no fim dos anos 1960 e da fundação de um partido libertário em 1971, o movimento libertário teve grande apelo para muitos da esquerda contra-cultural que ganhou espaço nos EUA em oposição à guerra do Vietnã. A ilegitimidade do estado e o axioma da não agressão não implicam que todos são livres para escolher seus próprios estilos de vida não agressivos, seja ele qual for?

Muitos dos últimos trabalhos de Rothbard, com cada vez mais ênfase em assuntos culturais, foram projetados para corrigir este desenvolvimento e para esclarecer os erros da ideia de um libertarianismo multi-contra-cultural esquerdista. Não era verdade – tanto empiricamente como normativamente – que o libertarianismo poderia ou deveria ser combinado com o multiculturalismo igualitário. Estes eram de fato sociologicamente incompatíveis e o libertarianismo poderia e deveria ser combinado exclusivamente com a tradicional cultura burguesa ocidental, isto é, o antiquado ideal de uma sociedade estruturada hierarquicamente e familiarmente baseada, com ordens de autoridade social voluntariamente reconhecidas.

Empiricamente, Rothbard não cansou de explicar, os libertários de esquerda falharam em reconhecer que a restauração dos direitos de propriedade privada e da economia *de laissez-faire* implicava em um acentuado e drástico aumento da “discriminação” social. Propriedade privada significa o direito de excluir. O moderno estado socialdemocrático de bem estar social despojou de modo crescente os possuidores de propriedade privada de seus direitos de excluir.

> Em evidente contraste, uma sociedade libertária, onde o direito de excluir fosse totalmente restaurado aos detentores de propriedade privada, seria profundamente

> desigual. Na verdade, propriedade privada também implica no direito do proprietário de incluir e de permitir e facilitar o acesso à sua propriedade, e todo detentor de propriedade privada também se defronta com um incentivo econômico para incluir, (ao invés de excluir) desde que espere que aumente o valor de sua propriedade.

O capítulo de *A Ética da Liberdade* mais difícil de ser aceito pelos conservadores, sobre "Crianças e Direitos", assim se revela sob uma ótica diferente. Neste capítulo Rothbard argumentou em favor de um "direito absoluto da mãe ao seu próprio corpo e, por essa razão, de fazer um aborto". Ele rejeitou o argumento do "direito à vida" porém não com base em que o feto não esteja vivo (de fato, a partir do momento da concepção, ele concordava com a posição católica, que se tratava de uma vida humana), mas sim pelo reconhecimento fundamental de que não existe tal coisa como um "direito à vida" universal; apenas um direito universal "de viver uma vida independente e separada" pode possivelmente e propriamente existir (e que um feto, embora certamente seja uma vida humana, não é um ser independente até o momento do nascimento; é biologicamente, uma vida "parasitária", e portanto não possui direito legítimo sobre a mãe). Além disso, sobre a criança já nascida, uma mãe (assim como os pais adotivos),

> teria a propriedade da guarda de seus filhos, uma propriedade limitada somente pela ilegalidade da agressão contra suas pessoas e pelo absoluto direito da criança fugir ou deixar o lar a qualquer momento. Os pais poderiam vender seus direitos de guarda das crianças a qualquer um que desejasse, por um preço mutuamente acordado. (pág. 167)

Contanto que os filhos não tenham deixado o lar, um pai:

> não tem o direito de agredir seus filhos, *mas também* não deve ter a *obrigação legal* de alimentar, vestir ou educar seus filhos, já que estas obrigações acarretariam em ações positivas compelidas aos pais, privando-os de seus direitos. Os pais, portanto não podem assassinar ou mutilar seu filho... mas os pais deveriam ter o direito legal de *não* alimentar o filho, i.e., de deixá-lo morrer. (pág. 163)

Então a fim de evitar qualquer equívoco, na sentença seguinte Rothbard fez seus leitores se lembrarem do escopo estritamente delineado de seu tratado sobre filosofia política, e mencionou que "se os pais têm ou não têm mais propriamente uma obrigação *moral* ao invés

de uma obrigação legalmente executável de manter seu filho vivo, é completamente outra questão". Entretanto, não obstante tal qualificação explícita e apesar do ímpeto popular de *A Ética da Liberdade*, estes pronunciamentos foram usados em círculos conservadores em uma tentativa de evitar a penetração e radicalização libertária no conservadorismo americano contemporâneo. Naturalmente, a teoria política conservadora era uma contradição em termos. Conservadorismo significava basicamente não ter, e até rejeitar, qualquer teoria abstrata e argumento lógico rigoroso. Não surpreendentemente, Rothbard era especialmente indiferente às críticas conservadoras, como as de Russel Kirk, cujo trabalho "teórico" ele considerava destituído de rigor analítico e argumentativo. Consequentemente, Rothbard não viu qualquer razão para abandonar suas conclusões originais. Até o fim de sua vida ele não cederia sobre as questões do aborto e da negligência infantil, e insistiu em um direito legal (legítimo) absoluto da mãe a um aborto e à deixar seus filhos morrerem. Na verdade, se as mulheres não possuíssem tais direitos e em vez disso tivessem cometido um crime punível, seu crime então seria equivalente a assassinato. Deveria, portanto, o aborto ser ameaçado com a pena capital e mães que fizerem abortos ser executadas? Mas quem, com exceção de sua mãe, pode possivelmente reivindicar um direito a seu feto e filho e por isso ser considerado vítima legítima de suas ações? Certamente não o estado. Especialmente para um conservador, qualquer interferência estatal na autonomia das famílias deve ser um anátema. Mas quem mais, se de fato alguém?

Ainda que Rothbard invariavelmente tenha mantido suas conclusões em relação aos direitos das crianças e dos pais, seus trabalhos posteriores, com elevada ênfase em assuntos morais-culturais e no aspecto excludente dos direitos de propriedade privada, colocaram tais conclusões em um contexto social mais abrangente – e caracteristicamente conservador. Assim, ainda que favorável ao direito da mulher abortar, Rothbard era rigorosamente contra a decisão da suprema corte dos EUA no caso *Roe vs Wade*, que reconhecia tal direito. Não porque ele acreditasse que o veredicto da corte em relação à legalidade do aborto estivesse errado, e sim pela convicção de que a Suprema Corte dos EUA não tinha jurisdição sobre o assunto e que, ao assumi-la, a corte havia engendrado uma centralização sistemática do poder estatal.

O direito de se fazer um aborto não implica que se possa fazer um aborto em qualquer lugar. Na verdade, não há nada que impeça que proprietários privados e associações discriminem e punam aborcionistas por todos os meios que não envolvam punições físicas. Famílias

e proprietários são livres para proibir um aborto em seu próprio domínio e podem entrar em um acordo restritivo com outros proprietários com o mesmo propósito. Além disso, todo proprietário e toda associação de proprietários é livre para demitir ou deixar de contratar e se recusar a fazer transações com um aborcionista. Pode realmente vir a ser o caso que local civilizado algum possa ser encontrado e que uma mãe tenha que recorrer ao infame "mercado-negro" para fazer um aborto. Não só não haveria nada errado nesta situação, como seria positivamente moral ao aumentar o custo da conduta sexual irresponsável e ajudar a reduzir o número de abortos. Em contraste, a decisão da Suprema Corte não só foi ilegítima por expandir sua jurisdição estatal central às custas da dos governos estaduais e locais – e ao final das contas, da legítima jurisdição de todo proprietário em relação à sua propriedade – mas também foi também positivamente imoral ao facilitar a acessibilidade e disponibilidade do aborto.

Libertários, enfatizou Rothbard, devem se opor, como são os tradicionais conservadores (mas diferentemente dos socialdemocratas, neoconservadores e dos libertários de esquerda), em princípio à toda e qualquer centralização do poder estatal, mesmo, e especialmente, se esta centralização envolver um julgamento correto (como por exemplo que o aborto deva ser legal, ou que os impostos devam ser abolidos). Seria anti-libertário, por exemplo, apelar à ONU para ordenar a dissolução do monopólio dos taxistas em Houston, ou ao governo dos EUA para ordenar Utah a abolir sua exigência de certificação estatal para professores, porque desta forma se estaria ilegitimamente conferindo jurisdição às agências estatais sobre a propriedade que obviamente não possuem (mas que outros possuem): não apenas sobre Houston ou Utah, mas sobre qualquer cidade do mundo e qualquer estado nos EUA. E mesmo que todo estado, pequeno ou grande, viole os direitos dos possuidores de propriedade-privada e devem ser temidos e combatidos, grandes estados centrais violam mais direitos pessoais e devem ser temidos e combatidos ainda mais. Eles não surgem *ab ova*, mas são o fruto de um processo de competição eliminatória entre pequenos estados locais independentes originalmente numerosos. Estados centrais, e no fim das contas um único estado mundial, representam a bem-sucedida expansão e concentração do poder estatal, i.e., do mal, e devem portanto ser considerados como especialmente perigosos.

Consequentemente, um libertário, como sua segunda melhor opção, deve sempre ser favorável ao governo local e contra o central, e ele deve sempre tentar corrigir injustiças no nível e local onde elas ocorreram ao invés de autorizar algum nível mais alto (mais centralizado) de governo a retificar uma injustiça local.

Na verdade, como consequência de sua crescente ênfase no conservadorismo cultural como pressuposição sociológica do libertarianismo, Rothbard conseguiu realizar uma reorientação fundamental do movimento libertário durante a última década de sua vida. Um símbolo desta mudança de direção foi a dissociação de Rothbard, em 1989, do Partido Libertário. A atitude de Rothbard, como alguns proeminentes libertários de esquerda orgulhosamente proclamaram à época, não assinalou o fim de sua associação com o libertarianismo ou de seu papel de estrela guia do movimento libertário. Mais propriamente, assinalou o início de um realinhamento ideológico sistemático para ampliar o acesso libertário ao "coração" da América, fomentar um rápido crescimento, e cada vez mais radicalizar o movimento populista entre os "americanos médios" descontentes com o estatismo de bem-estar social e de guerra, e a desintegração social causada e promovida pelas políticas federais. A atitude anti-estado-central nas políticas americanas ao fim decisivo da guerra fria foi o primeiro sinal claro do florescimento vigoroso do movimento conservador-libertário de base vislumbrado e moldado por Rothbard.[36]

No nível acadêmico, o trabalho de toda a vida de Rothbard para o reconhecimento da liberdade finalmente veio a servir como a estrutura teórica fundamental para os sucessores modernos do antigo movimento liberal-clássico – o movimento que originalmente influenciou o desenvolvimento da posição libertária básica. Hoje em dia, este movimento possui escopo realmente internacional e inclui milhares de intelectuais não especializados e acadêmicos profissionais por todo o mundo, muitos dos quais viram na volumosa obra de Rothbard o modelo e ideal de princípios políticos e de pensamento econômico.[37] Depois de seu falecimento, sua reputação como líder da teoria política libertária e da Escola Austríaca de economia vem crescendo

[36] O momento histórico para a tradição escolar rothbardiana pode finalmente ter chegado, e seu movimento político certamente não está muito distante. Rothbard sempre foi um otimista, baseado na racionalidade humana, e mais reforçado pela revelação misesiana-rothbardiana que não se pode violar as leis morais e econômicas sem se pagar um preço, e que tal violação irá, de acordo com a "lógica" da ação estatal, levar a mais violações até que o preço pago se torne intolerável. Assim, as depredações éticas e econômicas do socialismo finalmente terminam em colapso espetacular. Igualmente, nos EUA e no mundo ocidental, depois de quase 100 anos de estatismo social-democrata de bem-estar social, o "fundo de reserva" moral e econômico herdado se tornou visivelmente exaurido e levou à uma crise econômica e moral de estagnação ou queda de padrões de vida e colapso social, assim como uma perda geral de fé e confiança no estado central como o agente organizador da sociedade. Nesta situação de óbvia falência moral e econômica do socialismo e da social democracia e um ainda maior sentimento de necessidade de explicação e de um princípio alternativo, se pode seguramente presumir que o *A Ética da Liberdade* de Rothbard não vai apenar perdurar como um clássico, como também vai continuamente ganhar em proeminência.

[37] *Journal des Economistes et des Etudes Humanines* 6, no. 2 (março 1995); Murray N. Rothbard: *In Memoriam* (Auburn, Ala.: Ludwig von Mises Institute, 1995).

significativamente, e é inegável, tanto para entusiastas como para críticos. Este status deve ser solidificado ainda mais por seu influente *A Ética da Liberdade* estar disponível mais uma vez.

H.H.H. *Janeiro 1998*
Universidade de Nevada *Las Vegas*

Agradecimentos

Este foi literalmente o trabalho de uma vida, já que meu interesse vital no libertarianismo começou na infância e se intensificou desde então. Por isso, é simplesmente impossível mencionar e agradecer todas as pessoas ou influências de quem eu aprendi e a quem eu sou profundamente grato. Em particular, tive o privilégio de me beneficiar de incontáveis discussões, trocas e correspondências com um grande número de pensadores e estudiosos libertários, que ajudaram a formar minhas ideias e, consequentemente, a moldar este trabalho. Isto servirá como desculpa por não mencionar cada um deles. Terei que limitar meus agradecimentos àqueles que me ajudaram especificamente neste livro. Como única exceção à esta regra, gostaria de expressar minha gratidão a meu pai, David Rothbard. Até os meus vinte anos eu tinha a impressão de que ele era o único outro libertário do mundo, e então eu sou particularmente agradecido por seu encorajamento, paciência sem fim e entusiasmo. Minhas primeiras noções de liberdade se devem a ele e mais tarde, depois de me tornar um libertário maduro e consistente, no inverno de 1949-50, ele se tornou o meu primeiro convertido.

Voltando-se então ao próprio livro, ele também demorou a sair, e foi submetido indiscriminadamente a muitas transformações. Ele começou, em uma conversa com o doutor Ivan R. Bierly do William Volker Fund de Burlingame, Califórnia, no começo dos anos de 1960, com a ideia de ensinar os direitos naturais aos libertários e a liberdade aos conservadores. Este conceito do livro foi há muito tempo abandonado, e transmutado em uma tarefa muito mais arrojada de publicar uma teoria sistemática da ética da liberdade. Neste longo e penoso caminho, a paciência e o encorajamento de Floyd Arthur ("Carequinha") Harper e de Kenneth S. Templeton, Jr., ambos inicialmente do William Volker Fund e então do Institute of Humane Studies, Menlo Park, Califórnia, nunca faltaram.

Gostaria de agradecer os organizadores e os comentaristas em partes deste livro na Libertarian Scholars Conference em Nova Iorque. Sou grato a Randy E. Barnett e John Hagel, III acharam apropriado incluir minha defesa de punição proporcional em seus trabalhos, *Assessing the Criminal*. E *Ordo* deve ser elogiado por publicar minha crítica ao conceito de coerção de F.A. Hayek.

Williamsom M. Evers, do departamento de ciências políticas da Universidade de Stanford, foi de ajuda imensurável durante o ano

(1975) que eu passei trabalhando neste livro em Palo Alto, California. Sou agradecido a ele por suas discussões estimulantes da teoria libertária, por sua erudição bibliográfica e por inúmeras e úteis sugestões. John N. Gray, membro em política da Jesus College em Oxford, e James A. Sadowsky, S.J. do departamento de filosofia da Universidade Fordham, leram o manuscrito completo e seus gentis comentários levantaram muito minha moral durante todo o processo. O doutor David Gordon, de Los Angeles e do Center for Libertarian Studies, leu o manuscrito inteiro e ofereceu sugestões detalhadas e extremamente úteis; sua erudição e revelações filosóficas aguçadas são uma inspiração a todos que o conhecem. A devoção e o entusiasmo com este trabalho por Leonard P. Liggio, hoje presidente do Institute for Humane Studies, de Menlo Park, foram indispensáveis para sua publicação final. Eu também gostaria de agradecer Doutor Louis M. Spadaro, presidente emérito do Institute for Humane Studies e George Pearson da Koch Foundation e do Institute.

Eu sou grato ao Volker Fund e ao Institute for Humane Studies por repetidos auxílios de pesquisa. Sou particularmente grato a Charles G. Koch de Wichita, Kansas, por sua devoção a este trabalho e aos ideais de liberdade e por me possibilitar me licenciar das aulas no ano de 1974-75 para trabalhar neste livro.

Apesar de minha enorme gratidão a estes amigos e colegas na longa e solitária luta para desenvolver o libertarianismo e a causa da liberdade, não se pode comparar com o débito inexprimível que devo à minha esposa Joey, que por quase trinta anos tem sido uma incansável fonte de suporte, entusiasmo, revelação e felicidade.

Murray N. Rothbard

Maio, 1980
Nova Iorque

Prefácio

Todo o meu trabalho tem girado em torno da questão central da liberdade humana. Pois tenho a convicção de que, enquanto cada disciplina tem sua própria autonomia e integridade, em última análise todas as ciências e disciplinas da ação humana estão correlacionadas, e podem ser integradas em uma "ciência" ou disciplina da liberdade individual. Particularmente, *Man, Economy, and State* (2 vols., 1962) mostrou uma análise abrangente da economia de livre-mercado; embora a análise tenha sido praxeológica e imparcial, e nenhuma conclusão política sustentada diretamente, as grandes virtudes do livre mercado e os males da intervenção coercitiva neste mercado eram evidentes ao leitor perspicaz. A sequência deste trabalho, *Power and Market* (1970), aprofunda a análise de *Man, Economy, and State* aprofundada de várias formas: (a) uma análise sistemática dos tipos de intervenção governamental na economia claramente mostrou a miríade de consequências infelizes de tais intervenções; (b) pela primeira vez na literatura política econômica moderna, foi delineado um modelo de como uma economia totalmente sem estado e, portanto puramente de livre mercado (ou anarquista) poderia funcionar com êxito; e (c) foi conduzida uma crítica, praxeológica e, portanto imparcial, sobre a falta de sentido e de coerência dos diversos tipos de ataques éticos contra o livre mercado. A última seção abrange desde a ciência econômica pura até a crítica ética, mas permanece dentro dos limites da ausência de juízos de valor, e por isso não procurou estruturar uma teoria ética positiva de liberdade individual. Não obstante, eu estava ciente de que a última tarefa precisava quase que desesperadamente ser realizada, pois, como será visto posteriormente neste trabalho, em nenhum momento acreditei que análises imparciais, sejam econômicas ou a utilitárias (a filosofia social padrão dos economistas), seriam suficientes para estabelecer a causa pela liberdade. A economia pode ajudar a fornecer muitos dados para a posição libertária, mas não pode estabelecer esta filosofia política por si só. Juízos políticos são necessariamente juízos de valor, por isso a filosofia política é necessariamente ética, e portanto um sistema ético positivo é necessário para estabelecer-se a causa pela liberdade individual.

Além disso, estava claro para mim que não havia ninguém empenhado em tentar atender esta necessidade premente. Por um lado, até pouco tempo, neste século, não havia praticamente filósofo político algum. E até no muito mais libertário século XIX, apenas o grande *Social Statics* (1851) de Herbert Spencer mostrou uma teoria

de liberdade completa e sistemática. Em *For a New Liberty* (1973), pude pela primeira vez colocar em evidência ao menos os esboços resumidos de minha teoria da liberdade, e também expor e defender a doutrina política "anarco-capitalista" mais substancialmente que em *Power and Market*. Mas *For a New Liberty* possuía um caráter mais divulgador do que científico, ele se concentrava essencialmente na aplicação da doutrina libertária a importantes áreas sociais e econômicas problemáticas da sociedade americana. Ainda permanecia a enorme necessidade por uma teoria sistemática de liberdade.

Este trabalho tenta preencher esta lacuna, e expor uma teoria ética sistemática da liberdade. *Não* é, no entanto, um trabalho sobre ética *per se*, mas somente sobre o subconjunto da ética dedicado à filosofia política. Por essa razão, ele não tenta provar ou estabelecer a ética ou a ontologia da lei natural, que fornece o princípio fundamental para a teoria política apresentada neste livro. A lei natural tem sido habilmente exposta e defendida em outros lugares por filósofos de ética. E assim a Parte I simplesmente explica os esboços da lei natural que inspiram este trabalho, sem tentar uma defesa completa desta teoria.

A Parte II é a própria essência deste trabalho, onde é exposta minha teoria de liberdade. Ela começa, como os melhores tratados econômicos, com o mundo de "Crusoé", salvo que a condição e as ações de Crusoé não são analisadas para estabelecer conceitos econômicos, mas sim para estabelecer a moralidade dos direitos naturais — especialmente no que tange ao escopo natural de propriedade e posse, o alicerce da liberdade. O modelo de Crusoé permite que se analise a ação do homem *vis-à-vis* o mundo exterior ao seu redor, antes que as complicações das relações interpessoais sejam levadas em consideração.

A chave da teoria de liberdade é o estabelecimento dos direitos de propriedade privada, pois o campo justificado de ação livre de cada indivíduo só pode ser demonstrado se seus direitos de propriedade forem analisados e estabelecidos. Então "crime" será devidamente analisado e definido como uma invasão ou agressão violenta contra a propriedade justa de outro indivíduo (incluindo a propriedade de sua própria pessoa). Assim a teoria positiva de liberdade se torna uma análise de *o que* deve ser considerado direito de propriedade, e consequentemente *o que* deve ser considerado crime. Diversos problemas difíceis, mas de importância vital, podem ser examinados minuciosamente, incluindo os direitos das crianças, a apropriada teoria de contratos como transferência de títulos de propriedade, a espinhosa questão da imposição e da punição, e muitos outros. Já que questões de propriedade e crime são essencialmente questões *legais*, nossa

teoria de liberdade expõe necessariamente uma teoria ética de o que concretamente *deveria* ser lei. Em resumo, como a teoria da lei natural deveria propriamente fazer, ela expõe uma teoria normativa de lei — no nosso caso, uma teoria da "lei libertária". Ainda que o livro estabeleça os esboços gerais de um sistema de lei libertária, se trata de apenas um esboço, um preâmbulo do que espero que venha a ser um código de lei libertária completamente desenvolvido. Espera-se que juristas e teóricos legais libertários surgirão para elaborar mais profunda e detalhadamente o sistema de lei libertária, pois tal código de leis será necessário para o funcionamento eficaz daquilo que esperamos que venha a ser a sociedade libertária do futuro.

O foco deste trabalho está na teoria ética positiva de liberdade e nos esboços da lei libertária; para uma discussão como esta, não há a necessidade de uma análise ou crítica detalhada do estado. A Parte III expõe resumidamente minha visão do estado como um inimigo inerente da liberdade e, decerto, da lei legítima. A Parte IV lida com as mais importantes teorias modernas que tentam estabelecer uma filosofia política de liberdade: especificamente aquelas de Mises, Hayek, Berlin e Nozick. Eu não tento revisar em detalhes suas teses, mas apenas concentrar-me nas razões pelas quais considero que suas teorias fracassam na tarefa de estabelecer uma ideologia de liberdade. Finalmente, a Parte V aventura-se na virtualmente pioneira tarefa de expor de uma teoria de estratégia de transição do presente sistema para um mundo de liberdade — e também as razões de meu grande otimismo de longo, e até de curto prazo, quanto à conquista do nobre ideal de uma sociedade libertária, particularmente na América.

Parte I:
Introdução: A Lei Natural

1
A lei natural e a razão

Dentre os intelectuais que se consideram "científicos", a expressão "natureza humana" tende a produzir o mesmo efeito de uma capa vermelha para um touro. "O homem não tem natureza!" é o lema moderno em voga, e a declaração de um distinto teórico político feita alguns anos atrás, antes de um encontro da American Political Science Association, de que a "natureza do homem" é um conceito puramente teológico que deve ser descartado de toda discussão científica[1], é típica do sentimento dos filósofos políticos de hoje.

Na controvérsia sobre a natureza humana, bem como sobre o conceito mais abrangente e controverso de "lei natural", ambos os lados proclamaram repetidamente que a lei natural e a teologia estão inextricavelmente entrelaçados. Como resultado, muitos defensores da lei natural, em círculos filosóficos ou científicos, enfraqueceram gravemente sua argumentação ao sugerir que métodos filosóficos racionais não podem por si só estabelecer tal lei: que a fé teológica é necessária para sustentar o conceito. Por sua vez, os opositores da lei natural concordaram alegremente; já que a fé no sobrenatural é considerada necessária para a crença na lei natural, tal conceito deve ser expulso do discurso científico secular, e ser despachado para o enigmático campo dos estudos divinos. Em consequência, a ideia de uma lei natural fundamentada na razão e na investigação racional foi quase totalmente abandonada.[2]

Então, aquele que acredita na existência de uma lei natural fundamentada na razão enfrenta a hostilidade de ambos os campos: do

---

[1] O teórico político era Hannah Arendt. Para uma critica típica da lei natural sob o ponto de vista de um jurista positivista, veja Hans Kelsen, *General Theory of Law and State* (New York: Russell and Russell, 1961), pág. 8ff.

[2] Não obstante, o *Law Dictionary* de Black define a lei natural de uma maneira puramente racionalista e não teológica:

> *Jus Naturale*, a lei natural, ou a lei da natureza; lei, ou princípios legais, supostamente possíveis de serem descobertos pela luz da razão natural ou abstrata, ou de ser ensinada pela natureza da mesma maneira a todas as nações e homens, ou a lei que se supõe governar os homens e povos em um estado de natureza, i.e., em antecipação a governos organizados ou leis decretadas. (3ª ed., pág. 1044).

O professor Patterson, em *Jurisprudence: Men and Ideas of the Law* (Brooklyn: Foundation Press, 1953), pág. 333, define a lei natural convincente e resumidamente como:

> Princípios de conduta humana que podem ser descobertos pela "razão" a partir das inclinações básicas da natureza humana, e que são absolutos, imutáveis, e de validade universal para todos os tempos e lugares. Esta é a concepção básica da lei natural escolástica . . . e da maioria dos filósofos de lei natural.

grupo que percebe nesta posição um antagonismo à religião; e do grupo que suspeita que Deus e o misticismo estão entrando sorrateiramente pela porta dos fundos. Deve ser dito ao primeiro grupo que sua opinião reflete uma posição extremamente agostiniana, a qual defende que a fé, e não a razão, é a única ferramenta legítima para investigar tanto a natureza quanto os fins apropriados do homem. Em suma, nesta tradição de fé, a teologia substituiu completamente a filosofia.[3] A tradição tomista, ao contrário, era precisamente o oposto: defende uma filosofia independente da teologia e proclama a capacidade da razão humana de compreender e alcançar as leis da ordem natural, sejam físicas ou éticas. Se a convicção em uma ordem sistemática de leis naturais sujeitas a ser descoberta pela razão humana é antirreligiosa *per se*, então São Tomás e os últimos escolásticos também eram antirreligiosos, assim como o jurista Hugo Grotius, devoto protestante. A declaração de que existe uma ordem de lei natural, resumidamente, deixa em aberto a questão de se foi ou não Deus quem criou tal ordem; e a afirmação de que a razão humana tem capacidade para descobrir a ordem natural deixa em aberto a questão de esta razão ter ou não sido dada ao homem por Deus. A afirmação de uma ordem de leis naturais passível de descoberta pela razão não é, por si só, nem pró e nem antirreligiosa.[4]

Devido ao fato de esta posição ser surpreendente para a maioria das pessoas, deixe-nos aprofundar um pouco mais este ponto de vista tomista. A afirmação de uma lei natural absolutamente independente da questão da existência de Deus havia sido sustentada por São Tomás de Aquino de um modo mais implícito que explícito; mas como tantas implicações do tomismo, ela foi revelada por Suarez e outros escolásticos espanhóis brilhantes do fim do século XVI. O jesuíta Suarez indicou que muitos escolásticos tomaram a posição de que a lei ética natural, a lei que define o que é bom e mau para o homem, não depende da vontade de Deus. De fato, alguns dos escolásticos tinham ido mais longe a ponto de afirmar que:

> mesmo considerando que Deus não existisse, ou que não fizesse uso de Sua razão, ou que não fizesse considerações

---

[3] Atualmente, defensores da ética teológica normalmente se opõem fortemente ao conceito de lei natural. Veja a discussão casuística do protestante teológico neo-ortodoxo Karl Barth, *Church Dogmatics* 3,4 (Edinburgh: T. and T. Clark, 1961), págs. 7ff.

[4] Para uma discussão sobre o papel da razão na filosofia de Aquino, veja Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (New York: Random House, 1956). Uma importante análise da teoria de lei natural tomística está em Germain Grisez, *The First Principle of Practical Reason*, em Anthony ed., *Aquinas: A Collection of Critical Essays* (New York: Anchor Books, 1969), págs. 340–82. Para a história da lei natural medieval, veja Odon Lottin, *Psychologie et morale aux xiie et xiiie siècles*, 6 vols. (Louvain, 1942-1960).

> perfeitas a respeito das coisas, se há no homem um preceito da razão correta para guiá-lo, esta teria a mesma natureza de lei tal qual agora.[5]

Ou, como um filósofo tomista moderno declarou:

> Se a palavra "natural" significa algo, deve se referir à natureza do homem, e quando usada junto com "lei", "natural" deve aludir à uma ordem manifestada nas predisposições da natureza do homem e a nada mais. Consequentemente, por si só, não há nada de religioso ou teológico na "Lei Natural" de Aquino.[6]

O jurista protestante holandês Hugo Grotius declarou, em seu *De Iure Belli ac Pacis* (1625):

> O que nós estivemos dizendo teria validade ainda que admitíssemos aquilo que não pode ser admitido sem que se cometa a máxima perversidade, a saber, que não existe Deus.

E de novo:

> Infinito tal qual é o poder de Deus, contudo se pode afirmar que há certas coisas sobre as quais ele não se estende. . . . Exatamente como nem Deus pode fazer com que dois vezes dois não seja quatro, então Ele não pode fazer com que aquilo que é intrinsecamente mal deixe de ser mal.[7]

D'Entrèves conclui que:

> a definição [de Grotius] da lei natural não tem nada de revolucionária. Quando afirma que a lei natural é aquele corpo de leis que o homem é capaz de descobrir através do uso de sua razão, ele não faz nada além de reafirmar a noção escolástica de uma fundamentação racional da ética. Na verdade, sua intenção é mais propriamente restaurar aquela noção que tinha sido abalada pelo agostinismo extremo

---

[5] De Franciscus Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore* (1619), lib. II, Cap. vi. Suarez também mencionou que muitos escolásticos "por isso parecem, logicamente, admitir que a lei natural não emana de Deus como um legislador, pois ela não é dependente da vontade de Deus." Citado em A. P. d'Entrèves, *Natural Law* (London: Hutchinson University Library, 1951), pág. 71.

[6] Thomas E. Davitt, S.J., "St. Thomas Aquinas and the Natural Law," em Arthur L. Hading, ed., *Origins of the Natural Law Tradition* (Dallas, Tex.: Southern Methodist University Press, 1954), pág. 39. Veja também Brendan F. Brown, ed., *The Natural Law Reader* (New York: Oceana Pubs., 1960), pág. 1014.

[7] Citado em d'Entrèves, *Natural Law*, págs. 52–53. Veja também Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800* (Boston: Beacon Press, 1957), págs. 98–99.

> de certas correntes de pensamento protestantes. Quando declara que estas leis são válidas por si mesmas, independentemente do fato de que Deus as tenha determinado, ele repete a afirmação já feita por alguns dos escolásticos.[8]

A intenção de Grotius, d'Entrèves acrescenta, "era formular um sistema de leis que ensejaria convicção em uma época em que a controvérsia teológica estava gradualmente perdendo tal capacidade de convicção". Grotius e seus sucessores jurídicos — Pufendorf, Burlamaqui e Vattel — continuaram a elaborar este corpo independente de leis naturais em um contexto puramente secular, de acordo com seus próprios interesses, que não eram, em contraste aos escolásticos, fundamentalmente teológicos.[9] Na verdade, mesmo os racionalistas do século XVIII, de várias maneiras ferrenhos inimigos dos escolásticos, foram profundamente influenciados, no seu próprio racionalismo, pela tradição escolástica.[10]

Deste modo, para não restar dúvida: na tradição tomista, a lei natural é tão ética quanto a lei física; e o instrumento pelo qual o homem compreende estas leis é a sua *razão* — não fé, ou intuição, ou graça, revelação ou qualquer outra coisa.[11] Na atmosfera contemporânea de acentuada dicotomia entre lei natural e razão — e especialmente em meio aos sentimentos irracionalistas que dominam a mentalidade "conservadora" — isto não pode deixar de ser salientado. Por isso, nas palavras do eminente historiador de filosofia Padre Copleston, São Tomás de Aquino "deu ênfase ao lugar e à função da razão na conduta moral. Ele [Aquino] compartilhou com Aristóteles a opinião de que é a razão que distingue o homem dos animais" e que "o habilita a agir deliberadamente em busca

---

[8] D'Entrèves, *Natural Law*, págs. 51-52. Veja também A. H. Chroust, "Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition," *The New Scholasticism* (1943), e Frederick C. Copleston, S.J., *A History of Philosophy* (Westminster, Md.: Newman Press, 1959), 2, pág. 330f. Sobre a pouca influência do escolástico espanhol Suarez nos filósofos modernos , veja Jose Ferrater Mora, "Suarez and Modem Philosophy," *Journal of the History of Ideas* (outubro 1953): 528–47.

[9] Veja Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*, pág. 289. Veja também Herbert Spencer, *An Autobiography* (New York: D. Appleton, 1904), vol. 1, pág. 415.

[10] Neste caso, veja Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1957), pág. 8.

[11] O recém-falecido filósofo John Wild, no seu importante artigo, "Natural Law and Modern Ethical Theory," *Ethics* (outubro 1952), declara:

> Hoje em dia a ética realista [lei natural] é frequentemente repudiada por seu suposto caráter teológico e autoritário. Mas isto é um equívoco. Seus representantes mais capacitados, de Platão e Aristóteles a Grotius, a defenderam unicamente nas bases da evidência empírica e nada mais, sem qualquer apelação à autoridade sobrenatural (pág. 2, e págs. 1–13).

Veja também a negação da existência de algo como uma "filosofia Cristã" do mesmo modo que se nega a existência de "chapéus e sapatos Cristãos", pelo filósofo social católico Orestes Brownson. Thomas T. McAvoy, C.S.C., "Orestes A. Brownson e Archbishop John Hughes em 1860," *Review of Politics* (janeiro 1962): 29.

de seus fins conscientemente compreendidos e o eleva acima do nível do comportamento meramente instintivo."[12]

Aquino, então, constatou que os homens sempre agem propositadamente, mas também foi mais longe ao argumentar que os fins também podem ser compreendidos pela razão como objetivamente bons ou ruins para o homem. Para Aquino, então, nas palavras de Copleston, "há, portanto espaço para o conceito de 'razão correta', a razão que direciona a ação do homem para a realização do bem objetivo para o homem." A conduta *moral* é, portanto, a conduta em conformidade com a razão correta: "Quando se diz que a conduta moral é a conduta racional, o que se pretende dizer é que esta é a conduta em conformidade com a razão correta, a razão que compreende o bem objetivo para o homem e dita os meios para sua realização."[13]

Na filosofia da lei natural, então, a razão não se limita, como é na moderna filosofia pós-Hume, a mera escrava das paixões, confinada à descoberta dos meios para fins arbitrariamente escolhidos. Pois os próprios fins são selecionados através do uso da razão; e a "razão correta" dita ao homem seus fins apropriados assim como os meios para suas realizações. Para o teórico tomista ou de lei natural, a lei geral da moralidade humana é um caso especial do sistema de lei natural que governa todas as entidades do mundo, cada uma com sua própria natureza e seus próprios fins. "Para ele a lei moral . . . é um caso especial de princípios gerais segundo os quais todas as coisas finitas se direcionam para seus fins através do desenvolvimento de suas potencialidades."[14] E aqui nós chegamos à uma diferença vital entre criaturas vivas sem alma ou não humanas, e o próprio homem; pois os primeiros são compelidos a proceder de acordo com os fins ditados pelas suas naturezas, enquanto o homem, "o animal racional" possui a razão para descobrir tais fins e o livre arbítrio para escolher.[15]

---

[12] Frederick C. Copleston, S.J., *Aquinas* (London: Penguin Books, 1955), pág. 204.

[13] Ibid., págs. 204–05.

[14] Ibid., pág. 212.

[15] Assim Copleston:

> Corpos sem alma agem de certas maneiras precisamente porque são o que são, e não podem agir de outra maneira; eles não podem realizar ações que são contrárias a suas naturezas. E os animais são governados pelo instinto. Em resumo, todas as criaturas inferiores ao homem tomam parte inconscientemente da lei eterna, que é refletida em suas tendências naturais, e elas não possuem a liberdade necessária para que agir de maneira incompatível com esta lei. Portanto, é essencial que ele [o homem] conheça a lei eterna na medida que diga respeito a ele mesmo. Porém, como pode conhecê-la? Ele não pode ler, por assim dizer, a mente de Deus . . . [mas] pode distinguir as tendências e necessidades fundamentais de sua natureza, e refletindo sobre elas pode chegar a um entendimento da lei natural moral. . . . Todo homem possui . . . a luz da razão por meio da qual

A questão de *qual* doutrina, seja a lei natural ou aquela de seus críticos, deve ser considerada verdadeiramente racional, foi incisivamente respondida pelo recém-falecido Leo Strauss, no decorrer de uma penetrante crítica ao relativismo dos valores da teoria política do professor Arnold Brencht. Pois, em contraste com a lei natural,

> a ciência social positivista . . . é caracterizada pelo abandono da razão ou pela fuga da razão. . . .
>
> De acordo com a interpretação positivista do relativismo que predomina nas ciências sociais atuais . . . a razão pode nos dizer quais meios são conducentes a certos fins; mas ela não pode nos dizer quais fins atingíveis devem ser preferidos frente a outros fins atingíveis. A razão não pode nos dizer que devemos escolher certos fins atingíveis; se alguém 'ama aquele que deseja o impossível,' a razão pode dizer que ele age irracionalmente, mas não pode dizer que ele deve agir racionalmente, ou que agir irracionalmente é agir mal ou de forma desprezível. Se a conduta racional consiste em escolher os meios corretos para um certo fim, o relativismo ensina que a conduta racional é de fato impossível.[16]

Finalmente, o lugar da razão na filosofia da lei natural tem sido ratificado pelo moderno filósofo tomista, o recém-falecido Padre John Toohey. Toohey definiu filosofia consistente assim: "Filosofia, no sentido usado quando o escolasticismo é contrastado com outras filosofias, é uma tentativa por parte da razão do homem de dar, por si mesma, uma explicação fundamental da natureza das coisas."[17]

> pode refletir . . . e promulgar para si mesmo a lei natural, que é a totalidade dos preceitos ou ordens universais da razão correta concernindo ao bem que deve ser buscado e o mal que deve ser evitado (Ibid., págs. 213–14).

[16] Leo Strauss, "Relativism," em H. Schoeck e J.W. Wiggins, eds., *Relativism and the Study of Man* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1961), págs. 144–45. Para uma crítica devastadora da tentativa de um cientista político relativista de apresentar uma causa "livre de juízo de valor" pela liberdade e a autoevolução da pessoa, veja Walter Berns, *The Behavioral Sciences and the Study of Political Things: The Case of Christian Bay's The Structure of Freedom*, American Political Science Review (setembro de 1961): 550–59.

[17] Toohey acrescenta que "a filosofia escolástica é a filosofia que ensina a convicção do conhecimento humano adquirido através do sentido, experiência, demonstração, reflexão e raciocínio." John J. Toohey, S.J., *Notes on Epistemology* (Washington, D.C.: Georgetown University, 1952), págs. 111–12.

2

A lei natural como "ciência"

É realmente intrigante que tantos filósofos modernos torçam o nariz diante do simples termo "natureza", como se fosse uma injeção de misticismo e de concepções sobrenaturais. Uma maçã, largada no ar, irá cair no chão; isto todos observamos e compreendemos como sendo *a natureza* da maçã (assim como do mundo em geral). Dois átomos de hidrogênio combinados com um de oxigênio produzirão uma molécula de água — fenômeno exclusivamente encontrado na *natureza* do hidrogênio, do oxigênio e da água. Não há nada de enigmático ou místico em tais observações. Por que então fazer objeção ao conceito de "natureza"? O mundo, na verdade, constitui-se de um incontável número de *coisas*, ou *entidades* observáveis. Isto é certamente um fato observável. Já que o mundo não se constitui de uma só coisa ou entidade homogênea, segue-se que cada uma destas coisas diferentes possui atributos diferentes, caso contrário todas elas seriam a mesma coisa. Mas se A, B, C etc., têm atributos diferentes, segue-se imediatamente que elas têm *naturezas* diferentes.[1] [2] Segue-se também que quando estas várias coisas se encontram e interagem, um resultado especificamente definível e delimitado irá ocorrer. Em resumo, *causas* específicas

---

[1] Henry B. Veatch, em seu *For an Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory* (Evanston, III.: Northwestern University Press, 1971), pág. 7, declara:

> Deve-se recorrer a uma noção mais antiga do que àquela que parece estar agora em moda entre os filósofos da ciência e os cientistas contemporâneos. . . . Certamente, nessa nossa existência da racionalidade no mundo cotidiano em que, como seres humanos, e apesar de toda nossa sofisticação científica, nós dificilmente podemos deixar de viver, nos mover e termos nossa existência, nós de fato nos encontramos constantemente evocando uma noção de "natureza" e de "lei natural" mais antiga e até decididamente comum. Pois todos nós não reconhecemos que uma rosa é diferente de uma berinjela, e um homem de um rato, e o hidrogênio do manganês? Reconhecer estas diferenças nas coisas certamente é reconhecer que elas se comportam de modos diferentes: não se espera de um homem exatamente as mesmas coisas que se espera de um rato, e *vice versa*. Além do mais, a razão pela qual nós temos expectativas diferentes sobre o que os vários tipos de coisas e entidades farão, ou como eles agirão e reagirão, é simplesmente que eles apenas são tipos de coisas diferentes. Eles têm "naturezas" diferentes, como poderia ser dito nos utilizando da terminologia antiga.

Leo Strauss (*Natural Right and History* [Chicago: University of Chicago Press, 1953]) acrescenta:

> Sócrates divergiu de seus predecessores ao identificar a ciência de . . . tudo que existe, com o entendimento de o que cada um desses seres é. Pois "ser" significa "ser alguma coisa" e, portanto, ser diferente de coisas que são "alguma outra coisa": "ser" significa então "ser uma parte" (pág. 22).

[2] Para uma defesa do conceito de natureza, veja Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974), págs. 71-81.

e delimitadas terão *efeitos* específicos e delimitados.[3] O comportamento observável de cada uma destas entidades é a lei de suas naturezas, e esta lei inclui aquilo que acontece como resultado de suas interações. O complexo que nós podemos desenvolver a partir destas leis pode ser denominado como a estrutura da *lei natural*. O que há de "místico" nisso?[4]

No campo das leis puramente físicas, este conceito usualmente se difere da terminologia positivista moderna apenas nos níveis altamente filosóficos; quando aplicado ao *homem*, no entanto, o conceito é muito mais controverso. E ainda, se maçãs, pedras e rosas tem cada qual uma natureza específica, será o homem a única entidade, o único ser desprovido de uma? E se o homem tem uma natureza, porque ela não pode estar aberta à observação e reflexão racionais? Se todas as coisas têm naturezas, então certamente a natureza do homem está aberta à inspeção; a brusca rejeição atual ao conceito da natureza do homem é, portanto arbitrária e *a priori*.

Uma crítica superficial normalmente feita pelos oponentes da lei natural é: *quem* estabelece as supostas verdades acerca do homem? A resposta não é *quem*, mas *o que*: a razão humana. A razão humana é *objetiva*, i.e., ela pode ser usada por todos os homens para descobrir verdades a respeito do mundo. Perguntar *qual* é a natureza do homem é incitar a resposta. Vás, estudes e encontres! É como se um homem declarasse que a natureza do cobre estivesse aberta à investigação racional e um crítico exigisse que ele "provasse" isto imediatamente demonstrando no ato todas as leis que foram descobertas a respeito do cobre.

Outro ataque comum é afirmar que os teóricos de lei natural discordam entre si mesmos, e que, portanto todas as teorias de lei natural devem ser descartadas. Este ataque possui um aspecto desgraciosamente peculiar quando vem, como de hábito, de economistas utilitários. Pois a economia é notoriamente uma ciência controversa — e, no entanto, poucas pessoas defendem que toda ciência econômica seja jogada fora. Ademais, diferenças de opinião não são motivo para descartar todos os lados de um debate; a pessoa responsável é aquela que usa sua razão para examinar os vários pontos de vista e toma sua própria decisão.[5] Ela não se limita a dizer *a priori* que

---

[3] Veja H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 2 ª ed. rev. (Oxford: Clarendon Press, 1916), págs. 407–9. Para uma defesa contundente da visão de que a casualidade exprime uma necessária relação entre entidades, veja R. Harre and E.H. Madden, *Causal Powers: A Theory of Natural Necessity* (Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1975).

[4] Veja Murray N. Rothbard, *Individualism and the Philosophy of the Social Sciences* (San Francisco: Cato Institute, 1979), pág. 5.

[5] E aqui há um ponto adicional: A própria existência de uma diferença de opinião parece significar que existe alguma coisa objetiva sobre quais discordâncias podem ocorrer; pois de outro modo, não existiriam contradições nas diferentes "opiniões" e nenhuma preocupação a cerca desses conflitos. Para em argumento similar na refutação do subjetivismo moral veja G.E. Moore, *Ethics* (Oxford, 1963 [1912]), págs. 63ff.

se trata de uma praga que acomete todos os lugares. O fato da existência da razão humana não significa que o erro seja impossível de ser cometido. Até mesmo as ciências "rígidas" como a física e a química têm tido erros e discussões fervorosas.[6] Nenhum homem é onisciente ou infalível — uma lei, diga-se de passagem, da natureza humana.

A ética da lei natural determina que, para todas as coisas vivas, o "bem" é a realização de o que é melhor para aquele tipo de criatura; o "bem" é, portanto, relativo à natureza da criatura em questão. Assim, o professor Cropsey diz:

> A doutrina clássica [de lei natural] é de que cada coisa é excelente à medida que ela pode fazer as coisas para as quais sua espécie está naturalmente provida. . . . Por que aquilo que é natural é bom? . . . [Porque] não há nenhuma maneira e nenhuma razão para impedir que nós mesmos distingamos as bestas inúteis das aproveitáveis, por exemplo; e a medida mais empírica e . . . racional do aproveitável . . ., ou o limite de atividade das coisas, é determinada por sua natureza. Nós não julgamos que os elefantes são bons por eles serem naturais; ou porque a natureza é moralmente boa — seja lá o que isso queira dizer. Nós julgamos ser bom um elefante em particular levando em conta aquilo que a natureza do elefante possibilita-o fazer e ser.[7]

No caso dos seres humanos, a ética da lei natural declara que o bom ou ruim para o homem pode ser determinado pelo que satisfaz ou impede aquilo que é melhor para a natureza humana.[8]

---

[6] O psicólogo Leonard Carmichael, no "Absolutes, Relativism and the Scientific Psychology of Human Nature," em H. Schoeck e J. Wiggins, eds., *Relativism and the Study of Man* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1961), pág. 16, escreveu:

> Nós não rejeitamos a de astronomia ao nos darmos conta de que existe muito que não sabemos, ou porque muito daquilo que uma vez nós pensamos que sabíamos não é mais tido como verdadeiro. O mesmo argumento não pode ser aceito em nosso pensamento a respeito de considerações éticas e estéticas?

[7] Joseph Cropsey, "A Reply to Rothman," American Political Science Review (junho de 1962): 355. Como Henry Veatch escreveu, em *For an Ontology of Morals*, págs. 7–8:

> Além disso, as coisas agem e se comportam de certa maneira em virtude de sua natureza — i.e., de elas serem o tipo de coisas que são. Também não é em virtude da natureza de uma coisa que nós frequentemente nos consideramos capazes de julgar o que aquela coisa poderia ou deveria ser, mas talvez não seja? Uma planta, por exemplo, pode ser considerada subdesenvolvida ou atrofiada em seu crescimento. Um pássaro com uma asa machucada é obviamente incapaz de voar do mesmo jeito que outros da mesma espécie. . . . O que ocorre é que a natureza de uma coisa pode ser considerada não somente em virtude de como age ou se comporta, mas também como uma espécie de padrão com referência ao qual julgamos se a ação ou o comportamento desta coisa é tudo o que deveria ou poderia ter sido ter sido.

[8] Para uma abordagem similar do significado de bom e ruim, veja Peter Geach, "Good and Evil,"

A lei natural, então, elucida o que é melhor para o homem — os fins mais harmoniosos com sua natureza, e que mais tendem a satisfazê-la. Em um sentido profundo, então, a lei natural propicia ao homem uma "ciência da felicidade", com os caminhos que levarão a sua verdadeira felicidade. Em contraste, a praxeologia e a economia, assim como a filosofia utilitária com a qual tal ciência tem sido forte aliada, tratam "felicidade" no sentido puramente formal como a satisfação daqueles fins que as pessoas — por qualquer razão — posicionaram mais altamente em suas escalas de valor. A satisfação destes fins concede ao homem sua "utilidade", "satisfação" ou "felicidade".[9] O valor, no sentido da avaliação ou utilidade, é puramente subjetivo, e determinado por cada indivíduo. Este procedimento é perfeitamente apropriado para a ciência formal da praxeologia, ou para a teoria econômica, mas não necessariamente para todos os demais campos. Pois para a ética da lei natural, os fins são bons ou ruins para o homem em graus diversos; o valor é *objetivo* — determinado pela lei natural do ser humano, e aqui "felicidade" para o homem é entendida em seu sentido racional, ou seja, levando em conta seu teor. Como o padre Kenealy coloca:

> Esta filosofia afirma que existe na verdade uma *ordem moral objetiva* ao alcance da inteligência humana, para a qual as sociedades humanas são compelidas por sua consciência a obedecer, e sobre a qual dependem a paz e a felicidade das convivências individual, nacional e internacional.[10]

E o eminente jurista inglês, Sir William Blackstone, resumiu a lei natural e sua relação com a felicidade humana da seguinte maneira:

> Este é o fundamento daquilo que chamamos de ética, ou lei natural . . . demonstra que esta ou aquela ação tende à felicidade real do homem, e portanto, muito justamente conclui que a realização desta é uma parte da lei da natureza; ou, por outro lado, que esta ou aquela ação é a destruição da felicidade real do homem, e que por isso a lei da natureza a proíbe.[11]

Sem usar a terminologia da lei natural, o psicólogo Leonard Carmichael indicou como uma ética absoluta objetiva pode ser

---

em Philippa R. Foot, ed., *Theories of Ethics* (London: Oxford University Press, 1967), págs. 74–82).

[9] Contrasta John Wild, no *Natural Law and Modern Ethical Theory*, Ethics (outubro de 1952): 2, que diz:

> A ética realista é baseada na distinção fundamental entre a necessidade humana e o desejo ou prazer individual desprovido de crítica, uma distinção que não é encontrada no utilitarismo moderno. Os conceitos fundamentais das assim chamadas teorias "naturalistas" são psicológicos, ao passo que aqueles do realismo são existenciais e ontológicos.

[10] William J. Kenealy, S.J., *The Majesty of the Law*, Loyola Law Review (1949–50): 112–13; republicado em Brendan F. Brown, ed., The Natural Law Reader (New York: Oceana, 1960), pág. 123.

[11] Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, Book 1: citado em Brown, *Natural Law Reader*, pág. 106.

estabelecida para o homem com métodos científicos, baseando-se em investigações biológicas e psicológicas:

> porque o homem tem uma composição imutável e antiga, anatômica, fisiológica e psicológica geneticamente determinada, há razão para acreditar que ao menos alguns dos "valores" que ele reconheceu como bons ou ruins têm sido descobertos ou têm surgido em virtude da convivência dos indivíduos em muitas sociedades por milhares de anos. Há alguma razão que venha a sugerir que estes valores, uma vez identificados e testados, deixem de ser considerados como essencialmente fixos e imutáveis? Por exemplo, é provável que o assassinato cruel de um adulto, motivado simplesmente pelo divertimento pessoal daquele que comete o assassinato, uma vez considerado de forma generalizada como um mal, venha a ser sempre considerado. Um assassinato tem efeitos individuais e sociais desfavoráveis. Para usar um exemplo mais brando da estética, o homem está sempre apto a reconhecer de forma especial o equilíbrio de duas cores complementares porque nasceu com olhos humanos com esta constituição específica.[12]

Uma objeção filosófica comum à ética da lei natural é que ela confunde, ou associa, a autenticidade dos *fatos* com a dos *valores*. Para o propósito de nossa breve discussão, a resposta de John Wild será suficiente:

> Em resposta nós podemos apontar que sua visão [a da lei natural] associa o valor não à existência, mas sim como a realização das tendências determinadas pela estrutura da entidade existente. Além disso, associa o mal não à inexistência, mas ao modo de existência pelo qual as tendências naturais são contrariadas e impedidas de serem realizadas . . . . A planta nova cujas folhas estão secando por falta de luz não é inexistente. Ela existe, mas de um modo insalubre e precário. O manco não é inexistente. Ele existe, mas com uma capacidade natural apenas parcialmente realizada. . . . . Esta objeção metafísica é baseada na suposição de que a existência é algo totalmente finalizado e completo. . . . Mas o bom consiste na realização do ser.[13]

---

[12] Carmichael, *Absolutes*, pág. 9.

[13] Wild, "Natural Law," págs. 4-5. Wild prossegue na pág. 11:

> A existência não é . . . uma propriedade e sim uma atividade estruturada. Tais atividades são um tipo de fato. Elas podem ser observadas e descritas mediante juízos que são verdadeiros ou falsos: a vida humana necessita de artefatos materiais; empenhos tecnológicos necessitam de orientação racional; a criança possui capacidades cognitivas que necessitam de educação. As declarações de valor são fundamentadas no fato

Após afirmar que a ética, tanto para o homem como para qualquer outra entidade, é determinada pela investigação de tendências existentes e verificáveis de tal entidade, Wild faz uma pergunta crucial para toda ética não teológica: "por que estes princípios dão a impressão de serem impostos a mim?" Como estas tendências universais da natureza humana se tornam incorporadas à escala subjetiva de valor de uma pessoa? Porque

> as necessidades efetivas que regem toda conduta são comuns a todos os homens. Os valores delas derivados são universais. Portanto, se não me engano em minhas análises de tendências da natureza humana, e se compreendo a mim mesmo, tenho que exemplificar a tendência e senti-la subjetivamente como um desejo imperativo que impulsiona minha ação.[14]

David Hume é o filósofo que, na opinião de filósofos modernos, supostamente demoliu efetivamente a teoria da lei natural. A "demolição" de Hume tinha duas linhas de ataque: a suposta dicotomia fato-valor, que impediria a inferência do valor a partir do fato,[15] e sua afirmação de que a razão é, e só pode ser, uma escrava das paixões. Em resumo,

---

> diretamente verificável de tendência ou de necessidade. O valor ou a realização não são requeridos apenas por nós, mas sim pela tendência que existe para sua realização. A partir de uma sólida descrição e análise da tendência determinada, podemos inferir o valor encontrado sobre ela. É por isso que não dizemos que princípios morais são meras constatações de fatos, mas sim que são "fundamentados" nos fatos.

Nas págs. 2-4, Wild diz:

> A ética da lei natural . . . reconhece a existência de leis morais consagradas pelo uso mas afirma que são *fundamentadas* em fatos de tendências que podem ser descritos. . . . A bondade . . . deve . . . ser concebida energicamente como um modo existencial, como a realização da tendência natural. Nesta visão, o mundo não é composto só por estruturas determinadas, mas por estruturas determinadas em uma ação de existência que determinam em direção a mais ações de existência. . . . Nenhuma estrutura determinada pode existir sem determinar tendências ativas. Quando esta tendência é concluída de acordo com a lei natural, considera-se que a entidade está em uma condição estável, saudável e sólida — adjetivos de valor. Quando obstruída ou distorcida, considera-se que a entidade está em uma condição instável, doente ou deteriorada — adjetivos de desapreço. A bondade ou a maldade, em seus sentidos ontológicos, não são fases de estrutura abstrata, mas sim modos de existência, maneiras nas quais as tendências existenciais determinadas por tais estruturas são concluídas ou fracamente sustentadas em um estado distorcido e despojado.

[14] Ibid., pág. 12. Para mais de uma defesa da ética da lei natural, veja John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law* (Chicago: University of Chicago Press, 1953); Henry Veatch, *Rational Man: A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics* (Bloomington: University of Indiana Press, 1962); e Veatch, *For an Ontology of Morals*.

[15] Hume na verdade fracassa na sua tentativa de provar que valores não podem ser originados a partir de fatos. Alega-se frequentemente que não pode haver nada na conclusão de um argumento que não esteja contido em suas premissas; e que, portanto, uma conclusão "que deveria ser" não pode resultar de premissas descritivas. Mas uma conclusão resulta de duas premissas em conjunto; o "deveria" não precisa estar presente em nenhuma das premissas contanto que tenha sido incontestavelmente deduzido. Dizer que não pode ser assim deduzido desvia da questão. Veja Philippa R. Foot, *Virtues and Vices* (Berkeley: University of California Press, 1978), págs. 99–105.

em contraste com a visão da lei natural de que a razão do homem pode descobrir os fins apropriados que o homem deve buscar, Hume defendeu que, no final das contas, somente as emoções podem determinar os fins dos homens, e que o papel da razão é o de ajudante e empregada das emoções. (Aqui Hume foi seguido por cientistas sociais modernos, começando com Max Weber.) De acordo com esta visão, as emoções das pessoas são consideradas como dados primários, não sujeitos a análise.

Porém, o professor Hesselberg mostrou que Hume, no decorrer de sua própria argumentação, foi obrigado a reintroduzir o conceito de lei natural dentro de sua filosofia social e particularmente dentro de sua teoria de justiça, confirmando assim o escárnio de Etienne Gilson: "A lei natural sempre enterra seus coveiros". Pois Hume, nas palavras de Hesselberg, "reconheceu e aceitou que a ordem social . . . é um pré-requisito indispensável para o bem-estar e a felicidade do homem: e que isto é a constatação de um fato." A ordem social, portanto, *deve* ser mantida pelo homem. Hesselberg prossegue:

> Mas uma ordem social não é possível a menos que o homem seja capaz de compreender o que esta seja, e quais são suas vantagens, e também conceber as normas de conduta necessárias para seu estabelecimento e preservação, ou seja, o respeito pelas demais pessoas e por suas propriedades legítimas, que é a essência da justiça. . . . Mas a justiça é o produto da razão, não das paixões. E a justiça é o fundamento necessário para a ordem social; e a ordem social é necessária para o bem-estar e a felicidade do homem. Sendo assim, as normas da justiça devem controlar e regular as paixões, e não vice-versa.[16]

Hesselberg conclui que "deste modo a tese original da 'primazia das paixões' é percebida como totalmente insustentável no âmbito de sua teoria social e política, e . . . ele é obrigado a reintroduzir a razão como um fator cognitivo-normativo nas relações sociais humanas".[17]

Na verdade, ao examinar a justiça e a importância dos direitos de propriedade privada, Hume foi obrigado a dizer que a razão pode estabelecer tal ética social: "a natureza fornece uma reparação ao julgar e compreender o que há de irregular e incômodo nas afeições" — em suma, a razão pode ser superior às paixões.[18]

---

[16] A. Kenneth Hesselberg, "Hume, Natural Law and Justice," *Duquesne Review* (Spring 1961): 46–47.

[17] Ibid.

[18] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, citado em Hesselberg, *Hume, Natural Law, and Justice*, pág. 61. Hesselberg acrescenta que a aguçada dicotomia entre "é" e "deveria ser" de Hume nos primeiros capítulos do tratado de Hume originou-se da limitada definição dada por ele à "razão" para apenas descobrir objetos de prazer e de sofrimento, e determinar os meios para alcançá-los. Mas,

Nós temos visto ao longo de nossa análise que a doutrina da lei natural — a visão de que uma ética objetiva pode ser estabelecida através da razão — tem tido que enfrentar dois poderosos grupos de inimigos no mundo moderno: ambos ansiosos por denegrir o poder da razão do homem de decidir seu destino. São estes: os crentes que acreditam que a ética só pode ser dada ao homem por uma revelação sobrenatural, e os céticos que acreditam que o homem deve obter sua ética a partir de uma emoção ou capricho arbitrário. Nós podemos encerrar com a visão severa, mas penetrante do professor Grant sobre

> a estranha aliança contemporânea entre aqueles que, em nome do ceticismo (provavelmente de origem científica), duvidam da capacidade da razão humana e aqueles que denigrem esta capacidade em nome da revelação religiosa. Basta estudar o pensamento de Ockham para ver o quão antiga é esta estranha aliança. Pois em Ockham pode ser visto como o nominalismo filosófico, incapaz de enfrentar a questão da certeza prática, a resolve através de revelações e hipóteses arbitrárias. A vontade, separada do intelecto (como deve ser em um nominalismo) pode alcançar a certeza apenas através de tais hipóteses arbitrárias. . . .
>
> Historicamente, o fato interessante é que estas duas tradições antirracionalistas — a do liberal cético e a do protestante revelacionista — deveriam ter vindo originalmente de duas . . . visões opostas do homem. A dependência protestante das revelações surge de um grande pessimismo a respeito da natureza humana. . . . Os valores imediatamente compreendidos do liberal se originam em um grande otimismo. Mas. . . afinal, a tradição dominante na América do Norte não é um protestantismo que tem sido transformado pelas aspirações liberais e pela tecnologia pragmática?[19]

---

nos capítulos seguintes sobre justiça, a própria natureza do conceito obrigou Hume "a conceder um terceiro papel à razão, a saber, seu poder de julgar ações em termos de suas conveniências – conformidade ou desconformidade – com a natureza social do homem, e, por isso abriu caminho para o retorno a um conceito de justiça de lei natural." Ibid., págs. 61–62.

Para algumas questões duvidosas sobre se o próprio Hume pretendeu afirmar a dicotomia fato-valor, veja A.C. MacIntyre, *Hume on "Is" and "Ought"* em W.D. Hudson, ed., *The Is-Ought Question* (London: Macmillan, 1969), págs. 35 — 50.

[19] George P. Grant, *Plato and Popper*, The Canadian Journal of Economics and Political Science (maio 1954): 191–92.

3

Lei Natural versus Lei Positiva

Se, então, a lei natural é descoberta pela razão a partir das "inclinações fundamentais da natureza humana . . . absolutas, imutáveis e de validade universal para todos os tempos e lugares," segue-se que a lei natural fornece um conjunto objetivo de normas éticas que guiam as ações humanas em qualquer tempo ou lugar.[1] A lei natural é, em sua essência, uma ética profundamente "radical", pois ela expõe o *status quo* existente, que pode violar gravemente a lei natural, à impiedosa e inflexível luz da razão. No campo da política ou da ação estatal, a lei natural fornece ao homem um conjunto de normas que pode ser radicalmente crítico às *leis positivas* atualmente impostas pelo estado. Neste momento, precisamos destacar apenas que a própria existência de uma lei natural sujeita à descoberta pela razão é uma ameaça potencialmente poderosa ao *status quo* bem como uma reprovação permanente da soberania de costumes cegamente tradicionais ou à vontade arbitrária do aparato estatal.

Na verdade, os princípios legais de qualquer sociedade podem ser estabelecidos de três maneiras diferentes: (a) seguindo-se os costumes tradicionais da tribo ou comunidade; (b) obedecendo-se à vontade arbitrária e *ad hoc* daqueles que governam o aparato estatal; ou (c) utilizando a razão humana para descobrir a lei natural — resumindo, por conformidade subordinada aos costumes, por capricho arbitrário ou pelo uso da razão humana. Essencialmente são estas as únicas formas possíveis de estabelecer uma lei positiva. Aqui afirmaremos apenas que o último método (c) é ao mesmo tempo mais apropriado para o homem, mais nobre e plenamente humano, e mais potencialmente "revolucionário" *vis-à-vis* qualquer *status quo* conhecido.

Em nosso século, o desprezo pela mera existência da lei natural e a difundida ignorância sobre esta tem limitado a sugestão de adoção das estruturas legais (a) ou (b), ou uma mistura das duas. Isto afeta também aqueles que advogam uma política de liberdade individual. Portanto, existem libertários que simples e inquestionavelmente adotariam o direito consuetudinário, mesmo com suas muitas falhas anti-libertárias. Outros, como Henry Hazlitt, descartariam todas as limitações constitucionais ao governo e contrariam unicamente com a vontade da maioria

[1] Edwin W. Patterson, *Jurisprudence: Men and Ideas of the Law* (Brooklyn, N.Y.: Foundation Press, 1953), pág. 333.

como expressada pela legislatura. Nenhum dos grupos parece compreender o conceito de uma estrutura de lei natural racional como referência para moldar e re-moldar leis positivas em vigência.[2]

Enquanto a lei natural tem sido frequentemente usada de forma errônea na defesa do *status quo* político, suas implicações radicais e "revolucionárias" foram brilhantemente compreendidas pelo grande historiador libertário católico Lord Acton. Acton enxergou claramente que a profunda falha na concepção da filosofia política de lei natural dos antigos gregos — e de seus seguidores posteriores — foi equivaler a política à moral, e então nomear o estado como o supremo representante da moral social. A partir de Platão e Aristóteles, a proclamada supremacia do estado foi originada em suas visões segundo as quais "moralidade era indistinguível da religião, assim como a política da moral; e em religião, moralidade e política havia apenas um só legislador e uma única autoridade".[3]

Acton acrescentou que os estoicos desenvolveram os princípios corretos, não estatais, da filosofia política de lei natural, que foram então restaurados no período moderno por Grotius e seus seguidores. "A partir de então se tornou possível fazer da política uma questão de princípios e de consciência". A reação do estado a este desenvolvimento teórico foi horrível:

> Quando Cumberland e Pufendorf esclareceram o verdadeiro significado da doutrina [de Grotius], tanto as autoridades estabelecidas bem como interesses vitoriosos, recuaram aterrorizados. . . . ficou claro que todos que tinham aprendido que a ciência política é mais uma questão de consciência do que de poder e conveniência, deveriam considerar seus adversários homens sem princípios.[4]

---

[2] A reação de Hazlitt à minha resumida argumentação das normas legais essenciais para qualquer economia de livre-mercado [em *Man, Economy, and State: A Treatise on Economic Principles* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1962)] foi curiosa. Apesar de crítico da adesão cega ao direito consuetudinário em outros trabalhos, Hazlitt reagiu com perplexidade à minha posição; chamando-a de "lógica doutrinária abstrata" e "a priorismo extremo", ele me repreendeu por "sugerir a substituição dos princípios do direito consuetudinário desenvolvidos através de gerações de experiência humana por sua própria jurisprudência de momento". É curioso que Hazlitt considere o direito consuetudinário inferior a arbitrária vontade majoritária, e no entanto superior à razão humana! Henry Hazlitt, *The Economics of Freedom*, National Review (25 de setembro, 1962): 232.

[3] John Edward Emerich Dalberg-Acton, *Essays on Freedom and Power* (Glencoe, III.: Free Press, 1948), pág. 45. Veja também Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton: A Study in Conscience and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), pág. 135.

[4] Acton, *Essays*, pág. 74. Himmelfarb mencionou corretamente que "para Acton, a política era uma ciência, a aplicação dos princípios da moralidade". Gertrude Himmelfarb, *Introduction*, ibid., pág. xxxvii.

Acton enxergou claramente que qualquer conjunto de princípios morais objetivos enraizado na natureza do homem tem obrigatoriamente que entrar em conflito com costumes e com leis positivas. Para Acton, esse conflito inevitável era um atributo essencial do liberalismo clássico: "O liberalismo almeja pelo que deveria ser, irrespectivamente do que é".[5] Como Himmelfarb escreveu sobre a filosofia de Acton:

> ao passado não foi conferida nenhuma autoridade exceto quando em conformidade com a moralidade. Levar a sério a teoria liberal da história, dar prioridade ao "que deveria ser" sobre "o que é" era, ele admitiu, virtualmente instaurar na prática uma "revolução permanente".[6]

E assim, para Acton, o indivíduo, munido dos princípios morais da lei natural, se encontra em posição firme para criticar as instituições e os regimes atuais e expô-los à forte e severa luz da razão. Mesmo John Wild, muito menos voltado à política, havia descrito vigorosamente a natureza inerentemente radical da teoria da lei-natural:

> a filosofia da lei natural defende a dignidade racional do indivíduo humano e seu direito e dever de criticar através de palavras e ações qualquer estrutura social ou instituição existente nos termos daqueles princípios morais universais que podem ser apreendidos pelo intelecto individual isoladamente.[7]

Uma vez que a lei natural é essencialmente "radical" e profundamente crítica às instituições políticas existentes, por que foi largamente classificada como "conservadora"? O professor Parthemos considera a lei natural como "conservadora" porque seus princípios são universais, fixos e imutáveis, e por isso são princípios "absolutos" de justiça.[8] Pura verdade — mas por que imutabilidade de

---

[5] Himmelfarb, *Lord Acton*, pág. 204. Contrasta a exclamação de espanto e horror feita pelo principal conservador alemão do século XIX, Adam Muller: "Uma lei natural que difere da lei positiva"! Veja Robert W. Lougee, *German Romanticism and Political Thought*, Review of Politics (outubro de 1959): 637.

[6] Himmelfarb, *Lord Acton*, pág. 205.

[7] John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), pág. 176. Repare na avaliação similar do conservador Otto Gierke, em *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800* (Boston: Beacon Press, 1957), págs. 35–36, que era por esta razão hostil à lei natural:

> Em oposição à jurisprudência positiva, que ainda continua revelando uma tendência conservadora, a teoria da lei natural do estado era radical no próprio âmago de sua existência. . . . Era também direcionada . . . não ao propósito da explicação científica do passado, mas sim à. . . exposição e justificação de um novo futuro a existir.

[8] George S. Parthemos, *Contemporary Juristic Theory, Civil Rights, and American Politics*, Annals of the American Academy of Political and Social Science (novembro de 1962): 101–2.

princípios implicaria "conservadorismo"? Pelo contrário, o fato de os teóricos da lei natural deduzirem da própria natureza do homem uma estrutura fixa de lei independente de tempo e lugar, de hábito, autoridade ou grupo de normas, torna tal lei uma força poderosa de mudança radical. A única exceção seria o caso especial e raro no qual a lei positiva coincide em todos os aspectos com a lei natural discernida pela razão humana.[9]

[9] O cientista político conservador Samuel Huntington reconhece a raridade deste acontecimento:

> Nenhuma teoria ideal pode ser usada satisfatoriamente para defender instituições existentes, mesmo quando essas instituições refletem em geral os valores daquela ideologia. A natureza perfeita das ideologias ideais e a natureza imperfeita e mutações inevitáveis das instituições criam uma lacuna entre as duas. O ideal se torna um padrão para se criticar as instituições, constrangendo aqueles que acreditam no ideal e ainda assim desejam defender as instituições.

Huntington então acrescenta a nota de rodapé: "Consequentemente, qualquer teoria de lei natural sendo um conjunto de princípios morais superiores e universais é inerentemente não conservador. . . . A oposição à lei natural [é] . . . uma característica peculiar do conservadorismo". Samuel P. Huntington *Conservatism as an Ideology*, American Political Science Review (junho de 1957): 458–59. Veja também Murray N. Rothbard, *Huntington on Conservatism: A Comment*, American Political Science Review (setembro de 1957): 784–87.

4

Lei natural e direitos naturais

Como demonstramos, o grande defeito da teoria da lei natural — desde Platão e Aristóteles aos tomistas, e até Leo Strauss e seus seguidores atuais — é ter sido profundamente estatista em lugar de individualista. Esta teoria da lei natural "clássica" identificou no estado o centro das ações boas e virtuosas, e manteve os indivíduos rigorosamente subordinados à ação estatal. Assim, a partir do correto dito de Aristóteles de que o homem é um "animal social", que sua natureza é adequada à cooperação social, os clássicos saltaram ilegitimamente para uma equivalência virtual da "sociedade" com "o estado", e daí para o estado como o centro da ação virtuosa.[1] Foram, em contraposição, os Levellers e particularmente John Locke no século XVII na Inglaterra que transformaram a lei natural clássica em uma teoria baseada no individualismo metodológico e por isso, político. A partir da ênfase de Locke no indivíduo como agente da ação, como a entidade que pensa, sente, escolhe e age, originou-se sua concepção de lei natural na política que estabelece os direitos naturais de cada indivíduo. A tradição individualista lockeana influenciou profundamente os futuros revolucionários americanos e a tradição dominante do pensamento político libertário naquela nova nação revolucionária. É sobre esta tradição de libertarianismo de direitos naturais que o presente livro tenta se estruturar.

O celebrado *Segundo Tratado sobre o Governo* foi certamente uma das primeiras elaborações sistemáticas da teoria de direitos naturais libertária individualista. Na verdade, a similaridade entre a visão de Locke e a teoria exposta mais adiante ficará evidente a partir da seguinte passagem:

> Cada homem possui a *propriedade* de sua própria pessoa. A esta ninguém tem direito algum, além dele mesmo. O *trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente seus. Qualquer coisa que então retire do estado que a natureza proveu e deixou, e misture com

---

[1] Para uma crítica desta confusão típica feita por um tomista moderno, veja Murray N. Rothbard, *Power and Market*, segunda ed. (Kansas City: Sheed Andrew e McMeel, 1977), págs. 237–38. A defesa de Leo Strauss da lei natural clássica e sua investida contra a teoria individualista dos direitos naturais pode ser encontrada em seu *Natural Rights and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

> seu trabalho e adicione algo que é seu, se torna sua *propriedade*. Sendo por ele retirado do estado comum em que a natureza a deixou, a ela agregou, com esse trabalho, algo que exclui o direito comum dos demais homens. Por ser esse *trabalho* propriedade inquestionável do trabalhador, homem algum além de si pode ter direito àquilo ao qual tal trabalho tenha sido agregado. . . .
>
> Aquele que se alimenta das bolotas que apanha debaixo de um carvalho ou das maçãs que colhe das árvores do bosque com certeza delas apropriou-se para si mesmo. Ninguém pode negar que o alimento lhe pertença. Pergunto então quando passou a pertencer-lhe? . . . Fica claro que, se o fato de colher o alimento não o fez seu, nada mais o faria. Aquele *trabalho* imprimiu uma distinção entre aqueles frutos e os comuns, acrescentando-lhes algo mais do que a natureza, mãe comum a todos, fizera; desse modo, tornaram-se seu direito particular. E poderá alguém dizer que não tinha direito algum a essas bolotas ou maçãs de que se apropriou por não ter tido o consentimento de toda a humanidade para torná-las suas? . . . Fosse tal consentimento necessário, o homem teria morrido de fome, não obstante a abundância com que Deus o proveu. Vemos nas terras *comuns*, que assim permanecem em virtude de um pacto, que *a origem da propriedade* advém da apropriação de algo comum e sua retirada do estado no qual a natureza o; sem isso, o comum não tem utilidade alguma.[2]

Não é de surpreender que a teoria de direitos naturais de Locke, como historiadores do pensamento econômico têm mostrado, apresentava contradições e inconsistências. Afinal, os pioneiros de qualquer disciplina, de qualquer ciência, são propensos a inconsistências e lacunas que serão corrigidas pelos que virão depois. As divergências em relação a Locke no presente trabalho são surpreendentes apenas para os adeptos da desafortunada prática moderna que tem praticamente abolido a filosofia política construtiva em favor de meros interesses de antiquário por textos antigos. Na verdade, a teoria libertária de direitos naturais continuou a ser expandida e purificada após Locke, chegando ao seu auge nos trabalhos de Herbert Spencer e Lysander Spooner no século XIX.[3]

---

[2] John Locke, Um *Ensaio Referente à Verdadeira Origem, Extensão e Objetivo do Governo Civil*, V. págs. 409–10, em *Dois Tratados sobre o Governo* (Martins Fontes, 1998)

[3] Estudiosos atuais, de marxistas a straussistas, consideram Thomas Hobbes, e não Locke, o fundador da teoria sistemática individualista de direitos naturais. Para uma refutação desta visão

A miríade de teóricos de direitos naturais pós-Locke e pós-Levellers deixou clara sua visão de que estes direitos são provenientes da natureza do homem e do mundo à sua volta. Alguns exemplos notavelmente redigidos: o teórico germano-americano do século XIX Francis Lieber, em seu primeiro e mais libertário tratado, escreveu: "A lei da natureza ou a lei natural . . . é a lei, o corpo de direitos, que nós deduzimos a partir da natureza essencial do homem". E o proeminente Ministro Unitário americano do século XIX, William Ellery Channing: "Todos os homens possuem a mesma natureza racional e o mesmo poder de consciência, e são igualmente constituídos para o aprimoramento ilimitado dessa capacidade divina e para a felicidade a ser encontrada em seus virtuosos usos". E Theodore Woolsey, um dos últimos teóricos dos direitos naturais sistemáticos na América do século XIX: os direitos naturais são aqueles "que, pela justa dedução das características físicas, morais, sociais e religiosas atuais do homem, ele deve possuir destes . . . para alcançar os fins para os quais sua natureza o proclama".[4]

Se, como temos visto, a lei natural é essencialmente uma teoria revolucionária, então *a fortiori* o é também a sua porção individualista de direitos naturais. Como o teórico americano de direitos naturais do século XIX Elisha P. Hurlbut colocou:

> As leis devem ser meramente uma declaração dos direitos naturais e dos delitos naturais, e . . . tudo o que for indiferente às leis da natureza deve ser ignorado pela legislação humana . . . e a tirania legal surge onde quer que ocorra a desconsideração deste simples princípio.[5]

Um exemplo notável do uso revolucionário dos direitos naturais foi, sem dúvida, a Revolução Americana, que foi baseada em um desenvolvimento radicalmente revolucionário da teoria lockeana ao longo do século XVIII.[6] As famosas palavras da Declaração de

---

e uma defesa da visão mais antiga de Hobbes como estatista e totalitário, veja Williamson M. Evers, *Hobbes and Liberalism*, The Libertarian Forum (maio de 1975): 4–6. Veja também Evers, *Social Contract: A Critique*, The Journal of Libertarian Studies 1 (verão de 1977): 187-88. Para uma ênfase no absolutismo de Hobbes por um teórico político alemão pró-hobbesesiano, veja Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre Thomas Hobbes* (Hamburg, 1938). Schmitt foi por certo tempo um teórico pró-nazismo.

[4] Francis Lieber, *Manual of Political Ethics* (1838); Theodore Woolsey, *Political Science* (1877); mencionado em Benjamin F. Wright, Jr., *American Interpretations of Natural Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931), págs. 26lff ., 255ff ., 276ff. William Ellery Channing, *Works* (Boston: American Unitarian Association, 1895), pág. 693.

[5] Elisha P. Hurlbut, *Essays on Human Rights and Their Political Guarantees* (1845), mencionado em Wright, *American Interpretations*, págs. 257ff.

[6] Veja Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1967).

Independência, como o próprio Jefferson deixou claro, não proclamavam nada novo, mas eram apenas uma destilação brilhantemente escrita das opiniões defendidas pelos americanos daqueles dias:

> Nós consideramos estas verdades autoevidentes; que os homens são criados iguais e dotados por seu Criador de certos Direitos inalienáveis; que entre estes estão o Direito à Vida, à Liberdade e à busca da Felicidade [a tríade mais comum à época era "Vida, Liberdade e Propriedade"]. Que é para garantir tais direitos que governos são instituídos entre os Homens, derivando seus justos poderes do consentimento dos governados. Que, sempre que alguma forma de governo se torne destrutiva destes fins, é Direito do povo alterá-la ou aboli-la.

Particularmente notável é a prosa apaixonada do grande abolicionista William Lloyd Garrison, ao aplicar a teoria dos direitos naturais à questão da escravidão de forma revolucionária:

> O direito de desfrutar a liberdade é inalienável. . . . Todo homem possui direito a seu próprio corpo — aos produtos de seu próprio trabalho — , à proteção da lei... Todas estas leis agora em vigor, admitindo o direito à escravidão, são, por esta razão, diante de Deus, absolutamente nulas e inválidas . . . e portanto devem ser abolidas imediatamente.[7]

Mencionaremos "direitos" por toda esta obra, particularmente os direitos dos indivíduos à propriedade de suas pessoas e de seus objetos materiais. Mas como definimos "direitos"? "Direito" foi vigorosa e convincentemente definido pelo professor Sadowsky:

> Quando dizemos que alguém tem o direito de fazer algo, queremos dizer isto e tão somente isto, a saber, que seria imoral para outro, sozinho ou em grupo, impedi-lo de fazê-lo através da ameaça ou do uso de força física. Nós *não* queremos dizer que qualquer uso que um homem faça de sua propriedade dentro dos limites expostos seja necessariamente *moral*.[8]

---

[7] William Lloyd Garrison, *Declaration of Sentiments of the American Anti-Slavery Convention* (dezembro de 1833), mencionado em W. and J. Pease, eds., *The Antislavery Argument* (Indianapolis: Hobbs-Merrill, 1965).

[8] James A. Sadowsky, S.J., Private Property and Collective Ownership, em Tibor Machan, ed., *The Libertarian Alternative* (Chicago: Nelson-Hall, 1974), págs. 120–21.

A definição de Sadowsky enfatiza a distinção crucial que faremos ao longo deste trabalho entre o *direito* de um homem e a moralidade ou imoralidade do exercício deste direito. Nós sustentaremos que é direito de um homem fazer qualquer coisa que queira com sua pessoa; é seu direito não ser molestado e não sofrer interferências violentas ao exercer este direito. Mas as formas morais ou imorais de exercer tal direito são mais questão de ética pessoal do que de filosofia política — que concerne somente a assuntos de direito, e do emprego apropriado ou inapropriado da violência física nas relações humanas. A importância desta distinção crucial não deve ser minimizada. Ou, como Elisha Hurlbult concisamente colocou: "O exercício de uma capacidade [por um indivíduo] se presta a esse exclusivo propósito. O *modo* deste exercício é uma coisa; *isso* envolve uma questão de moral. O *direito* a este exercício é outra coisa."[9]

[9] Hurlbut, mencionado em Wright, *American Interpretations*, pág. 257ff.

5

A tarefa da filosofia política

Não é a intenção deste livro expor ou defender minuciosamente a filosofia da lei natural, nem elaborar uma ética de lei natural para a moralidade pessoal do homem. A intenção é demonstrar uma ética social de liberdade, i.e., elaborar o subconjunto da lei natural que desenvolve o conceito dos direitos naturais, e que lida com o campo apropriado da "política", i.e., modos violentos e não violentos de relações interpessoais. Em resumo, desenvolver uma filosofia política de liberdade.

Em nossa opinião, a principal tarefa da "ciência política" ou melhor, da "filosofia política" é elaborar a estrutura da lei natural pertinente à cena política. É evidente que esta tarefa tem sido quase que completamente negligenciada neste século pelos cientistas políticos. A ciência política tem buscado uma "estrutura modelo" positivista e pseudocientífica, em uma vã imitação da metodologia e do conteúdo das ciências físicas, ou alternativamente se dedicado à uma investigação meramente empírica dos fatos. O cientista político contemporâneo acredita que pode evitar juízos de valor e ajudar a modelar políticas públicas sem se comprometer com qualquer posição ética. Ademais, ao fazer qualquer sugestão política, por mais restrita ou limitada, quer queira ou não, ocorrerá um juízo ético — sensato ou não.[1] A diferença entre o cientista político e o filósofo político é que os juízos morais do "cientista" são implícitos e ocultos, e por isso imunes a exames minuciosos, e, portanto mais sujeitos a erro. Além disso, ao evitar juízos éticos explícitos, os cientistas políticos por omissão assumem um juízo de valor específico — a favor do *status quo* político prevalente em dada sociedade. No mínimo, sua falta de uma ética política sistemática impede que o cientista político convença qualquer pessoa sobre as vantagens de mudança no *status quo*.

Além disso, os filósofos políticos atuais geralmente se limitam, por sua vez, em virtude de uma espécie de *Wertfrei* ou atitude neutra perante valores, a descrições e explicações críticas das antigas visões de *outros* filósofos políticos do passado distante. Ao fazerem isso, evadem a da principal tarefa da filosofia política, nas palavras de Thomas Thorson, "a justificação filosófica das posições de valor relevantes à política".[2]

---

[1] Cf. W. Zajdlic, *The Limitations of Social Sciences*, *Kyklos* 9 (1956): 68–71.

[2] Portanto, como Thorson indicou, a filosofia política é uma subdivisão da filosofia da ética, em contraste com a "teoria política" bem como com a filosofia positivista analítica. Veja Tho-

A fim de defender políticas públicas, um sistema de ética social ou política precisa ser estruturado. Em séculos anteriores esta era a tarefa crucial da filosofia política. Mas no mundo contemporâneo, a teoria política, em nome de uma "ciência" espúria, tem banido a filosofia ética, e tem se tornado inaproveitável como guia para o cidadão inquiridor. O mesmo caminho tem sido tomado em cada uma das disciplinas das ciências sociais e da filosofia quando abandonam os procedimentos da lei natural. Expulsemos então os fantasmas da *Weirtfreiheit*, do positivismo e do ceticismo. Ignorando as exigências despóticas de um *status quo* arbitrário, elaboremos detalhadamente — por mais clichê que pareça esta ideia — um modelo de lei natural e de direitos naturais para o qual o sábio e o honesto possam se voltar. Especificamente, procuremos estabelecer a filosofia política da liberdade e delimitar o campo apropriado da lei, dos direitos de propriedade e do estado.

---

mas Landon Thorson, *Political Values and Analytic Philosophy* Journal of Politics (novembro de 1961): 712n. Talvez o professor Holton esteja certo que "a decadência da filosofia política é uma parte de uma decadência geral", não apenas na própria filosofia, mas também "no status da racionalidade e das ideias". Holton prossegue e acrescenta que os dois principais desafios da filosofia política genuína nas recentes décadas têm vindo do historicismo — a visão de que todas as ideias e verdades são relativas a condições históricas particulares — e do caráter *scientism*, a imitação das ciências físicas. James Holton, *Is Political Philosophy Dead?* Western Political Quarterly (setembro de 1961): 75ff.

Parte II:
Uma teoria de liberdade

6

Uma filosofia social de Crusoé

Uma das construções mais ridicularizadas da teoria econômica clássica é a "Economia de Crusoé", a análise de um homem isolado que se encontra frente-a-frente com a natureza, como Robinson Crusoé. E, no entanto, este modelo aparentemente "fantasioso", como tenho tentado demonstrar em outros lugares, é de grande utilidade e até mesmo indispensável.[1] Ele serve para isolar o homem diante da natureza, assim ganhando clareza ao abstrair as relações interpessoais no começo. Mais tarde, esta análise homem/natureza pode ser estendida e ampliada ao "mundo real". A introdução do "Sexta-feira" ou de uma ou mais pessoas, após análises do isolamento rigorosamente robinsoniano, serve então para mostrar como a adição de outras pessoas afeta a discussão. Estas conclusões podem então ser aplicadas ao mundo contemporâneo. Portanto, a abstração da análise de algumas pessoas interagindo em uma ilha nos permite uma percepção preciosa das verdades das relações interpessoais, verdades que permanecem desconhecidas se insistimos em examinar primeiro o mundo contemporâneo todo de uma vez e como se fosse uma coisa só.

Se a economia de Crusoé pode fornecer, e, de fato fornece, a base indispensável para toda a estrutura da economia e da praxeologia – a análise formal geral da ação humana –, um procedimento similar poderia ser capaz de fazer a mesma coisa pela filosofia social, pela análise das verdades fundamentais da natureza do homem *vis-à-vis* a natureza do mundo em que ele nasce, e que é também o mundo de outros homens. Especificamente, ele pode ser de grande ajuda para solucionar alguns problemas da filosofia política como a natureza e o papel da liberdade, da propriedade e da violência.[2]

Digamos que Crusoé aportou em sua ilha e, para simplificar a questão, teve amnésia. Qual fato inescapável Crusoé tem que enfrentar? Ele se encontra, em primeiro lugar, diante da ocorrência primordial de sua própria consciência e de seu próprio corpo. Depois, ele descobre o mundo

---

[1] Veja Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1962), vol. 1, caps. 1 e 2.

[2] Essas construções do século XVII e XVIII como "o estado da natureza" ou "o contrato social" não eram tentativas inteiramente bem sucedidas de estruturar uma análise lógica semelhante. No entanto, tais tentativas foram muito mais importantes do que qualquer declaração histórica atual que tenha sido feita no curso do desenvolvimento destes conceitos.

natural ao seu redor, o habitat e os recursos existentes na natureza, que os economistas resumem com o termo "terra".[3] Ele também verifica que, num aparente contraste com os animais, não possui qualquer conhecimento instintivo inato que o estimule a seguir os caminhos apropriados para satisfazer suas necessidades e seus desejos. Na verdade, ele inicia sua vida neste mudo não sabendo nada, literalmente; todo o conhecimento precisa ser *aprendido* por ele. Ele descobre que tem vários objetivos, propósitos que deseja realizar, muitos dos quais precisa alcançar para sustentar sua vida: alimento, abrigo, roupa etc. Após as necessidades básicas serem satisfeitas, ele encontra desejos mais "avançados" em que concentrará seus esforços. Para satisfazer qualquer um ou todos esses desejos que ele avalia de acordo com suas respectivas importâncias para ele, Crusoé precisa aprender também *como* realizá-los; ele precisa, resumindo, adquirir "conhecimento tecnológico", ou "receitas".

Crusoé, então, tem múltiplos desejos que tenta satisfazer, fins que se esforça para alcançar. Alguns desses fins podem ser alcançados com um mínimo esforço de sua parte; se a ilha estiver estruturada deste modo, ele pode ser capaz de apanhar frutos comestíveis dos arbustos próximos. Em casos assim, seu "consumo" de um bem ou de um serviço pode ser obtido rapidamente e quase instantaneamente. Mas, para quase todos os seus desejos, Crusoé descobre que o mundo natural ao seu redor não proporciona satisfação imediata e instantânea; ele não está, em suma, num Jardim do Éden. Para alcançar seus fins, ele precisa, da maneira mais rápida e produtiva que puder, pegar os recursos existentes na natureza e *transformá-los* em objetos úteis, em formas e lugares mais proveitosos para ele – de modo que ele possa satisfazer seus desejos.

Resumindo, ele precisa (a) escolher seus objetivos; (b) aprender como alcançá-los através do uso dos recursos existentes na natureza; e então (c) empregar sua força de trabalho para transformar estes recursos em formas e lugares mais úteis: i.e., em "bens de capital", e finalmente em "bens de consumo" que possa consumir diretamente. Então, Crusoé poderia fazer para si, a partir dos materiais brutos existentes na natureza, um machado (bem de capital) para derrubar árvores, a fim de construir uma cabana (bem de consumo). Ou ele poderia fazer uma rede (bem de capital) para pegar peixes (bem de consumo). Em cada caso, ele aplica seu conhecimento tecnológico adquirido para empregar seu esforço de trabalho que lhe permite transformar a terra em bens de capital e eventualmente em bens de consumo. Este processo de transformação dos recursos da terra

[3] Esta "terra" econômica, incluindo todos os recursos existentes na natureza, não significa necessariamente "terra" no sentido popular, ao passo que ela pode incluir partes do oceano, e.g., áreas de pesca, e exclui melhorias feitas na terra pelo homem.

constitui sua "produção". Em resumo, Crusoé precisa *produzir* antes de poder *consumir*. E, através desse processo de produção, de transformação, o homem molda e altera seu ambiente natural para seus próprios fins, ao invés de, a exemplo dos animais, ser determinado unicamente por este ambiente.

E assim o homem, por não possuir conhecimento inato, instintivo e automaticamente adquirido de seus próprios fins, ou dos meios pelos quais eles podem ser alcançados, precisa aprendê-los, e, para aprendê-los, ele precisa exercer suas capacidades de observação, abstração e reflexão: em suma, sua razão. A razão é o instrumento do conhecimento e da própria sobrevivência do homem; o uso e a expansão de sua mente, a aquisição de conhecimento sobre o que é melhor para ele e como ele pode obter isso é um método exclusivamente humano de existência e de realização. E, exclusivamente, esta é a natureza do homem; o homem, como Aristóteles destacou, é o animal racional, ou para ser mais preciso, o ser racional. Através de sua razão, o homem, individualmente, observa tanto os fatos do mundo exterior quanto o modo como ele funciona e os fatos de sua própria consciência, incluindo suas emoções: resumindo, ele emprega tanto a introspecção quanto a extropecção.

Crusoé, como temos dito, aprende sobre seus fins e sobre como alcançá-los. Mas o que é que sua faculdade de aprender, sua razão, faz especificamente no processo de obter este conhecimento? Ela aprende sobre a maneira como as coisas se comportam no mundo, i.e., as *naturezas* das diversas entidades específicas e das classes de entidades que o homem verifica como existentes; resumindo, ele aprende as *leis naturais* da maneira que as coisas se comportam no mundo. Ele aprende que uma flecha atirada por um arco pode derrubar um veado, e que uma rede pode apanhar muitos peixes. Além disso, ele aprende sobre *sua própria* natureza, sobre os tipos de acontecimentos e ações que irão deixá-lo feliz ou infeliz; em resumo, ele aprende sobre os fins que necessita alcançar e aqueles que deve tentar evitar.

Este processo, este método necessário à sobrevivência e à prosperidade do homem na terra, tem sido frequentemente ridicularizado como exclusiva ou excessivamente "materialista". Mas deveria estar claro que o que acontece nesta atividade característica da natureza do homem é uma fusão do "espírito" e da matéria; a mente humana, utilizando-se das ideias que aprendeu, direciona suas energias para transformar e remodelar a matéria em formas que sustentem e favoreçam suas vontades e sua vida. Por trás de todo bem "produzido", por trás de toda transformação dos recursos naturais feita pelo homem, está uma *ideia* direcionando o esforço, uma manifestação do espírito do homem.

O homem, através da introspecção de sua própria consciência, também descobre o fato natural primordial que é sua sua liberdade: sua liberdade de escolher, sua liberdade de usar ou de não usar sua razão em qualquer assunto existente. Em resumo, a ocorrência natural de seu "livre arbítrio". Ele também verifica o fato natural do comando de sua mente sobre seu corpo e suas ações: ou seja, de sua *propriedade* natural sobre si mesmo.

Crusoé, então, possui seu próprio corpo; sua mente é livre para adotar quaisquer fins que desejar, para usar a razão a fim de descobrir quais fins deve escolher e para aprender os métodos de empregar os meios disponíveis para alcançá-los. Na verdade, o próprio fato de que o conhecimento necessário para a sobrevivência e o progresso do homem não é dado naturalmente a ele nem determinado por acontecimentos externos, o próprio fato de ele precisar usar sua mente para aprender este conhecimento, *demonstra* que, pela sua própria natureza, ele é livre para usar ou não usar esta razão – i.e., que ele possui livre arbítrio.[4] Certamente, não há nada de *outré* ou de místico no fato de que os homens diferem das pedras, das plantas ou mesmo dos animais, nem no fato de que o que foi mencionado acima são as diferenças cruciais entre eles. Os fatos exclusivos e decisivos a respeito do homem e dos meios com os quais ele tem que viver para sobreviver – sua consciência, seu livre arbítrio e livre escolha, sua capacidade de razão, sua necessidade de aprender as leis naturais do mundo exterior e de si mesmo, sua autopropriedade, sua necessidade de produzir transformando matéria existente na natureza em artigos de consumo – tudo isto está relacionado ao que constitui a natureza do homem, e a como o homem pode sobreviver e florescer. Suponha agora que Crusoé confronta-se com a escolha de apanhar frutos ou alguns cogumelos para comer, e decide pelo sabor agradável dos cogumelos, quando, de repente, um habitante que naufragou previamente aparece diante de Crusoé e grita: "Não faça isso! Estes cogumelos são venenosos". Evidentemente Crusoé irá reconsiderar e trocar os cogumelos pelos frutos. O que aconteceu aqui? Ambos os homens agiram baseados numa suposição tão forte que ela permaneceu subentendida, uma suposição de que veneno é *ruim*, ruim para a saúde e até para a sobrevivência do organismo humano – em suma, ruim para a continuação e a qualidade da vida humana. Nessa implícita concordância

[4] Veja Murray N. Rothbard, *Individualism and the Philosophy of the Social Sciences* (San Francisco: Cato Institute, 1979), págs. 5-10. Primeiro, uma pessoa não pode coerentemente acreditar que está emitindo juízos e, ao mesmo tempo, que ela está sendo obrigada a emiti-los por uma causa exterior. Pois, se isto fosse verdade, qual seria o status do juízo a que ela está obrigada? Este argumento foi usado por Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H.J. Paton (New York: Harper and Row, 1964), págs. 115f

de opinião a respeito do valor da vida e da saúde para a pessoa, e dos males da dor e da morte, os dois homens obviamente chegaram às bases de uma ética que é fundamentada na realidade e nas leis naturais do organismo humano.

Se Crusoé tivesse comido os cogumelos sem ter aprendido sobre seus efeitos venenosos, então esta decisão teria sido incorreta – um erro possivelmente trágico, baseado no fato de que é improvável que o homem seja automaticamente determinado a tomar decisões corretas o tempo inteiro. Assim se explica sua falta de onisciência e sua sujeição ao erro. Se Crusoé, por outro lado, tinha conhecimento sobre o veneno e mesmo assim comeu os cogumelos – talvez por "brincadeira" ou por uma preferência temporal muito elevada – então sua decisão teria sido objetivamente *incorreta*, um ato deliberadamente dirigido contra sua vida e saúde. Pode-se muito bem perguntar por que a vida *deve* ser um valor objetivo supremo, por que o homem deve optar pela vida (por sua qualidade e por sua preservação).[5] Em resposta, podemos mencionar que uma proposição eleva-se ao status de um *axioma* quando aquele que o negar recorre precisamente a ele no próprio decorrer da suposta refutação.[6] Pois bem, *qualquer* pessoa que participa de qualquer tipo de discussão, incluindo uma sobre valores, está, em virtude desta participação, vivo e afirmando a vida. Pois, se ele *realmente* fosse contrário à vida, ele não teria nenhum interesse em continuar vivo. Consequentemente, o *suposto* opositor da vida está realmente afirmando-a no próprio curso de sua argumentação, e por isso a preservação e a proteção da vida de alguém assumem a categoria de um axioma incontestável.

Nós vimos que Crusoé, como no caso de qualquer homem, possui livre arbítrio, liberdade de escolher o curso de sua vida e de suas ações. Alguns críticos acusaram esta liberdade de ser ilusória porque o homem é limitado pelas leis naturais. Isto, no entanto, é uma distorção – um dos muitos exemplos da persistente confusão moderna entre *liberdade* e *poder*. O homem é livre para adotar valores e para escolher suas ações; mas isto de jeito nenhum significa que ele possa violar impunemente as leis naturais – que ele possa, por exemplo, saltar por cima de oceanos com um simples pulo. Em resumo, quando nós dizemos que "o homem não é 'livre' para saltar por cima de

---

[5] Sobre a vida ter valor em si, independente de ser percebida como um valor de felicidade, veja Philippa R. Foot, *Virtues and Vices* (Berkeley: University of California Press, 1978), pág. 41.

[6] Em outro lugar eu escrevi: "se um homem não pode afirmar uma proposição sem empregar sua negação, ele não só cai em uma autocontradição inextricável; ele está concedendo à negação o status de um axioma". Rothbard, *Individualism*, pág. 8. Veja também R.P. Phillips, *Modern Thomistic Philosophy* (Westminster, Md.: Newman Bookshop, 1934-35), vol. 2, págs. 36-37.

um oceano", nós não estamos falando sobre sua falta de liberdade, mas sobre sua falta de *poder* para cruzar o oceano, dadas as leis de sua natureza e da natureza do mundo. A liberdade de Crusoé de adotar ideias, de escolher seus fins, é inviolável e inalienável; por outro lado, o homem, não sendo *onipotente*, assim como não é onisciente, sempre conta com um *poder* limitado de fazer todas as coisas que gostaria de fazer. Resumindo, seu poder é necessariamente limitado pelas leis naturais, mas não sua liberdade de vontade, seu livre arbítrio. Para colocar o caso em outras palavras, é evidentemente absurdo definir a "liberdade" de uma entidade como seu poder de realizar uma ação impossível por sua natureza! [7]

Se o livre arbítrio de um homem em adotar ideias e valores é inalienável, a mesma condição afortunada não é compartilhada por sua *liberdade de ação* – sua liberdade de colocar estas ideias em prática no mundo. Novamente, não estamos falando sobre as limitações do poder do homem inerentes às leis de sua própria natureza e das naturezas de outras entidades. Estamos falando agora sobre a interferência em seu campo de ação por outras pessoas – porém neste ponto estamos adiantando um pouco a nossa análise da situação de Robinson Crusoé. É suficiente dizer agora que, no sentido de liberdade social – de liberdade enquanto *ausência de molestamento por outras pessoas* – Crusoé é *absolutamente livre*, mas que um mundo com mais de uma pessoa requer uma análise adicional.

Já que, neste livro, nós estamos mais interessados em filosofia social e política do que em filosofia propriamente dita, estaremos interessados no termo "liberdade" em seu sentido social ou interpessoal mais do que no sentido de liberdade de vontade ou do livre arbítrio.[8]

Retornemos agora a nossa análise da transformação intencional de Crusoé das condições naturalmente existentes graças ao seu entendimento das leis naturais. Crusoé encontra terra virgem e desocupada na ilha; terra, em suma, não usada e não controlada por ninguém, e, portanto, *sem dono*. Ao encontrar recursos naturais, ao aprender como usá-los, e, em particular, ao efetivamente *transformá-los* em formas mais úteis, Crusoé, na memorável frase de John Locke, "misturou seu trabalho com o solo". Ao fazer isso, ao estampar a marca de sua

---

[7] Veja Rothbard, *Individualism*, pág. 8, e F.A. Hayek, *O caminho da servidão* (Chicago: University of Chicago Press, 1944), pág. 26.

[8] Talvez a maior vantagem do termo da língua inglesa "*liberty*" sobre o seu sinônimo "*freedom*" é que "*liberty*" é geralmente usado apenas no sentido social e não no sentido puramente filosófico de livre arbítrio, e também é menos confuso em relação ao conceito de poder. Para uma excelente discussão sobre livre arbítrio, veja J.R. Lucas, *The Freedom of the Will* (Oxford: Clarendon Press, 1970).

personalidade e de sua energia na terra, ele converteu naturalmente a terra e seus frutos em sua propriedade. Consequentemente, o homem isolado *possui* o que ele usa e transforma; então, no seu caso não há nenhum problema a respeito do que *deveria ser* a propriedade de A em oposição à de B. Qualquer propriedade de um homem é *ipso facto* o que ele produz, i.e., o que ele coloca em uso com seu próprio esforço. Sua propriedade em termos de terra e de bens de capital continuará a seguir os vários estágios de produção, até Crusoé vir a possuir os bens de consumo que produziu, até que eles finalmente desapareçam ao serem consumidos.

Então, contanto que um indivíduo permaneça isolado, não há qualquer problema sobre até que ponto sua *propriedade* – seu domínio – se estende; na condição de um ser racional com livre arbítrio, ela se estende sobre seu próprio corpo e ela se estende mais ainda sobre os bens materiais que ele transforma com seu trabalho. Suponha que Crusoé não tivesse ido parar em uma pequena ilha, mas sim em um continente novo e virgem, e que, permanecendo na costa, ele reivindica a "propriedade" de todo o novo continente em virtude de sua prévia descoberta. Esta declaração seria uma ostentação completamente vazia, contanto que ninguém mais encontrasse o continente. Pois o *fato natural* é que sua verdadeira propriedade – seu verdadeiro controle sobre os bens materiais – estender-se-ia apenas na medida que seu trabalho real os colocasse em produção. Seu verdadeiro domínio não pode se estender além do poder de seu próprio alcance.[9] Semelhantemente, seria vazio e sem sentido para Crusoé alardear que ele não possui "realmente" tudo ou parte do que ele produziu (talvez este Crusoé fosse um romântico oponente do conceito de propriedade), pois na verdade o uso, e, *consequentemente*, a propriedade, já era dele. Crusoé, na realidade natural, possui a si mesmo e a extensão de si mesmo sobre o mundo material, nem mais nem menos.

---

[9] Mais tarde, quando outras pessoas chegassem ao continente, elas também, como um fato natural, possuiriam as terras que transformaram através de seus trabalhos, o primeiro homem poderia apenas obter a propriedade deles pelo uso de força agressiva contra suas propriedades naturais, ou recebendo-as dos recém-chegados em trocas ou em doações voluntárias.

7

Relações interpessoais: troca voluntária

É chegada a hora de trazer outros homens à nossa composição robinsoniana – para estender nossa análise a relações interpessoais. O problema para a nossa análise não consiste em simplesmente aparecerem mais pessoas: afinal, poderíamos apenas postular um mundo formado por um milhão de Crusoés em um milhão de ilhas isoladas e nossa análise não precisaria ser nem um pouco estendida. O problema é analisar a *interação* dessas pessoas. O Sexta-feira, por exemplo, poderia aportar em uma outra parte da ilha e fazer contato com Crusoé, ou poderia aportar em uma ilha separada para depois construir um barco que poderia alcançar a outra ilha.

A economia revelou uma grande verdade sobre a lei natural da interação humana: que não só a *produção* é essencial à prosperidade e à sobrevivência do homem, como também a troca o é. Em resumo, Crusoé, em sua ilha ou em parte dela, pode produzir peixes, enquanto Sexta-feira, em sua parte, pode cultivar trigo, ao invés de ambos tentarem produzir as duas mercadorias. Ao trocar parte do peixe de Crusoé por certa quantidade do trigo de Sexta-feira, os dois homens podem aumentar muito o total de peixe e de trigo de que os dois podem desfrutar.[1] Este grande ganho para os dois homens só é possível devido a dois fatos primordiais da natureza – leis naturais – nos quais toda a teoria econômica é baseada: (a) a grande variedade de habilidades e de interesses peculiares a cada pessoa; e (b) a variedade de recursos naturais nas diferentes áreas geográficas. Se todas as pessoas fossem igualmente habilidosas e igualmente interessadas em todos os assuntos *e*, se todas as áreas do planeta fossem homogêneas, não haveria espaço para as trocas. Mas, da maneira que o mundo é, a oportunidade para especialização nas melhores funções para a terra e para as pessoas possibilita que as trocas se multipliquem vastamente e aumentem imensamente a produtividade e os padrões de vida (a satisfação dos desejos) de *todos* que tomam parte delas.

Se alguém deseja compreender o quanto nós devemos ao processo de troca, basta considerar o que poderia acontecer com o mundo

[1] Sobre a análise econômica de tudo isto, veja Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1962), Cap. 2.

moderno se todos os homens repentinamente fossem proibidos de trocar qualquer coisa com qualquer outro homem. Cada pessoa seria obrigada a produzir ela mesma todos os seus próprios bens e serviços. O caos total, a fome completa de grande parte da raça humana e o retorno ao estado primitivo de subsistência por parte da meia dúzia de pessoas remanescentes podem ser facilmente imaginados.

Outro fato notável da ação humana é que A e B podem se especializar e trocar em benefício mútuo *mesmo se* um deles for superior ao outro nas *duas linhas* de produção. Desta maneira, suponha que Crusoé é superior a Sexta-feira na pesca *e* no cultivo de trigo. Ainda é melhor para Crusoé concentrar-se naquilo em que ele é *relativamente* mais eficiente. Se, por exemplo, ele é um pescador muito melhor do que Sexta-feira, mas um fazendeiro só um pouco melhor, ele pode ganhar mais de ambos os produtos ao se concentrar na pesca e então trocar seu produto pelo trigo de Sexta-feira. Ou, para usar um exemplo de uma economia de troca desenvolvida, vale a pena um médico contratar uma secretária para digitar, arquivar etc. mesmo se ele for melhor nestes trabalhos, a fim de liberar seu tempo para um trabalho muito mais produtivo. Esta revelação das vantagens da troca, descoberta por David Ricardo em sua Lei da Vantagem Comparativa, significa que, em um livre mercado de trocas voluntárias, o "forte" não devora ou esmaga o "fraco", ao contrario do que diz a suposição comum sobre a natureza da economia de livre-mercado. Muito pelo contrário, é precisamente no livre mercado que o "fraco" tira proveito das vantagens da produtividade porque é benéfico para o "forte" trocar com eles.

O processo de troca possibilita ao homem ascender do isolamento primitivo à civilização: ele amplia enormemente suas oportunidades e o mercado de seus produtos; possibilita ao homem investir em máquinas e em outros "bens de capital de ordem superior"; cria um padrão de trocas – o livre mercado – que o possibilita calcular economicamente os benefícios e os custos de métodos e agregados de produção altamente complexos.

Mas os economistas quase sempre se esquecem, ao contemplarem a importância crucial e as glórias do livre mercado, *o que* precisamente está sendo trocado. Pois maçãs *não* estão simplesmente sendo trocadas por manteiga, ou ouro por cavalos. O que realmente está sendo trocado não são as mercadorias em si, mas os *direitos de propriedade* sobre elas. Quando Silvio troca um saco de maçãs por meio quilo de manteiga de João, ele está na verdade transferindo seus *direitos de propriedade* das maçãs em troca dos direitos de propriedade da manteiga, e vice versa. Agora que Silvio, e não mais João, é o controlador

absoluto da manteiga, é Silvio quem pode comê-la ou não, de acordo com sua vontade; agora João não tem nada a dizer quanto a disposição dela; ele é, ao invés disso, dono absoluto das maçãs.

Voltando agora a Crusoé e a Sexta-feira, suponha que mais pessoas, $C, D, E \ldots$ se juntam aos dois na ilha. Cada uma especializa-se em produtos diferentes; gradualmente, um produto em particular emerge – por possuir qualidades como alto valor, demanda fixa, fácil divisibilidade – como um *meio de troca*. Pois é constatado que o uso de um meio amplia enormemente o escopo das trocas e dos desejos que podem ser realizados no mercado. Deste modo, um escritor ou um professor de economia achariam complicado trocar seus ensinamentos ou escritos por fatias de pão, partes de um radio, uma peça de um terno etc. Um meio de aceitação geral é indispensável para qualquer rede de troca ampla e, portanto, para qualquer economia civilizada.

Um meio de troca tão geralmente aceito é definido como *dinheiro*. Usualmente considera-se, no livre mercado, que a melhor mercadoria para ser usada como dinheiro são os metais preciosos, o ouro e a prata. A sequência de trocas mostra-se agora da seguinte maneira: A, possuindo seu corpo e seu trabalho, encontra terra, a transforma, produz peixe que ele, por conseguinte, possui; B semelhantemente usa seu trabalho para produzir trigo, que ele, então, possui; C encontra terra com ouro, transforma-a, produz o ouro que ele, por isso, possui. C então troca o ouro por outros bens, digamos que pelo peixe de A. A usa o ouro para trocar pelo trigo de B etc. Resumindo, o ouro "entra em circulação", i.e., sua propriedade é transferida de pessoa para pessoa enquanto ele é usado como um meio de troca geral. Em cada um dos casos, os cambistas transferem direitos de propriedade, e, em cada um dos casos, os direitos de propriedade são adquiridos de duas maneiras, e somente destas duas maneiras: (a) encontrando e transformando recursos ("produzindo"), e (b) trocando o produto de um pelo produto de outro – incluindo o meio de troca ou mercadoria "dinheiro". E é claro que o método (b) *remete* logicamente ao (a), pois a única maneira pela qual uma pessoa pode obter alguma coisa em troca é entregando seu próprio produto. Em resumo, existe apenas uma rota que leva à propriedade de bens: produção-e-troca. Se Silvio entrega um produto em troca de um produto de João que João também adquiriu em uma troca prévia, então *alguém*, seja a pessoa de quem João comprou o produto ou alguma outra ao longo do processo, precisa ter sido o descobridor-e-transformador original do recurso.

Um homem pode, então, adquirir "riqueza" – um estoque de bens de capital ou de consumo proveitosos – ou "produzindo-os" ele mesmo, ou vendendo para seu produtor em troca de algum

outro produto. O processo de troca pode ser logicamente rastreado até a produção original. Esta produção é um processo pelo qual o homem "mistura seu trabalho com o solo" – encontrando e transformando recursos da terra ou, naqueles casos como o do professor ou do escritor, produzindo e vendendo diretamente seus próprios serviços. Em outras palavras: já que toda produção de bens de capital provém, no final das contas, dos fatores originais terra e trabalho, toda produção origina-se ou nos serviços de mão de obra ou na descoberta de terra nova e virgem e na colocação dela em produção por meio da energia do trabalho.[2]

Um homem também pode obter riqueza voluntariamente de outra maneira: através de doações. Assim, Crusoé, ao encontrar Sexta-feira por acaso em outro extremo da ilha, pode dar a ele algo para seu sustento. Neste caso, o doador não recebe da outra parte mais um bem ou serviço alienável, mas a satisfação psíquica de ter feito algo pelo recebedor. No caso de uma doação, igualmente, o processo de aquisição pode ter sua origem rastreada até a produção e a troca – e, mais uma vez, no final das contas, à própria produção, já que uma doação precisa ser precedida pela produção, se não diretamente como neste caso, então em alguma outra parte ao longo do processo.

Até aqui nós analisamos o processo de troca para um grande número de trocas de bens de consumo. Nós agora temos que completar nosso quadro do mundo real analisando as trocas ao longo da estrutura de produção. Pois as trocas em uma economia desenvolvida não são apenas "horizontais" (de bens de consumo), mas também "verticais": elas avançam sucessivamente a partir da transformação original da terra, passando pelos vários tipos de bens de capital, até finalmente chegarem à derradeira condição do consumo.

Consideremos um simples padrão vertical como o que ocorre na economia de troca. Silvio transforma os recursos da terra e fabrica um machado; ao invés de usar o machado para fazer outro produto, Silvio, por ser um especialista numa ampla economia de troca, vende seu machado em troca de ouro (dinheiro). Silvio, o produtor do machado, transfere seu direito de propriedade a João em troca de certa quantidade de ouro dele – sendo a quantia exata de ouro acertada voluntariamente entre as duas partes. Agora João pega o machado e corta madeira, então vende a madeira para José em troca de ouro; José, em seguida, vende a madeira para Roberto, um

[2] O fato de os bens de capital terem a terra e o trabalho como seus fatores originais é uma revelação fundamental da Escola Austríaca de economia. Particularmente veja Eugen von Böhm-Bawerk, *The Positive Theory of Capital*, vol. 2 de *Capital and Interest* (South Holland, III.: Libertarian Press, 1959).

empreiteiro, em troca de ouro, e Roberto, por sua vez, constrói uma casa em troca do ouro de seu cliente, Breno. (Deve ficar claro que esta rede de troca vertical não poderia acontecer sem o uso de um meio monetário para as trocas).

Para completar nosso quadro de uma economia de mercado, suponhamos que João cortou sua madeira, mas tem que transportá-la rio abaixo para transferi-la a José; João, então, vende a madeira para outro intermediário, Pedro, que *contrata* os serviços de X, Y e Z para transportarem as toras para José. O que foi que aconteceu, e porque o uso do trabalho de X, Y e Z de transformar e transportar as toras para um local mais aproveitável não concedeu *a eles* os direitos de propriedade das toras?

O que aconteceu é o seguinte: Pedro transferiu um pouco de ouro para X, para Y e para Z, em troca de eles lhe venderem seus serviços de mão de obra de transportar as toras. Pedro *não* vendeu as toras para estes homens em troca de dinheiro; ao invés disso, ele lhes "vendeu" dinheiro em troca do uso dos serviços de mão de obra deles com suas toras. Resumindo, Pedro pode ter comprado as toras de João por 40 onças de ouro, e então pagado 20 onças de ouro a X, Y e Z separadamente para que transportassem as toras, e *então* vendeu as toras para José por 110 onças de ouro. Consequentemente, Pedro obteve um lucro líquido de 10 onças de ouro na transação toda. Se X, Y e Z assim tivessem desejado, eles mesmos *poderiam* ter comprado as toras de João por 40 onças, e então eles mesmos transportado as toras, vendendo então para João por 110 e embolsando as 10 onças extras. Por que não fizeram isso? Porque (a) não tinham o *capital*; resumindo, eles não guardaram o dinheiro necessário, não reduziram seus consumos anteriores suficientemente abaixo de suas rendas para que acumulassem as 40 onças; ou (b) queriam pagamento em dinheiro *enquanto trabalhavam*, e não queriam esperar os meses necessários para que as toras sejam transportadas e vendidas; ou (c) estavam receosos de ficarem endividados com o *risco* de que as toras pudessem de fato não serem vendidas a 110 onças. Portanto, a função indispensável e grandemente importante de Pedro, o *capitalista* em nosso exemplo de economia de mercado, é resguardar os trabalhadores da necessidade de restringir seus consumos, assim eles mesmos poupam o capital, e de esperarem seus pagamentos até que o produto fosse (esperançosamente) vendido com lucro mais à frente na cadeia de produção. Consequentemente, o capitalista, não priva de forma alguma o trabalhador de sua legítima propriedade no produto, pelo contrário, ele possibilita um pagamento ao trabalhador com uma considerável *antecedência* da venda do produto. Além disso, o capitalista, com sua capacidade de previsão, ou de

empresário, livra o trabalhador do risco de o produto não ser vendido com lucro, ou até de ser vendido com prejuízo.

O capitalista, então, é um homem que trabalhou, juntou economias do seu trabalho (i.e., restringiu seu consumo) e, em uma série de contratos voluntários (a) comprou direitos de propriedade de bens de capital, e (b) pagou os trabalhadores pelos seus serviços de mão de obra de transformar aqueles bens de capital em bens mais próximos do estágio final em que são consumidos. Repare novamente que ninguém está impedindo os próprios trabalhadores de economizarem, comprarem os bens de capital de seus donos e então trabalharem em seus próprios bens de capital, vendendo por fim o produto e colhendo seus lucros. Na verdade, os capitalistas estão concedendo um grande benefício a estes trabalhadores, tornando possível toda a complexa rede de trocas vertical da economia moderna. Pois eles economizam o dinheiro necessário para comprar os bens de capital e para pagar os trabalhadores antes de a venda se concretizar, o que os permite continuar "produzindo" também à frente. [3]

A cada etapa do caminho, então, o homem produz – ao empregar seu trabalho em bens tangíveis. Se este bem não tinha sido usado previamente nem tinha dono, então seu trabalho automaticamente coloca o bem sob seu controle, sob sua "propriedade". Se o bem já era propriedade de outra pessoa, então o proprietário pode ou vender este bem (de capital) para nosso trabalhador em troca de dinheiro, após seu serviço de mão de obra ser executado sobre o bem; *ou* o proprietário anterior pode comprar o serviço de mão de obra em troca de dinheiro a fim de produzir mais o bem e então vendê-lo ao próximo comprador. Este processo também pode ser reduzido até sua origem na produção original de recursos virgens e no trabalho, já que o capitalista – o proprietário anterior em nosso exemplo – no final das contas deriva sua própria propriedade de: produção original; troca voluntária; e da economia de dinheiro. Assim, toda propriedade no livre mercado pode ter sua origem rastreada até: (a) a propriedade de cada homem de sua própria pessoa e de seu próprio trabalho; (b) a propriedade de cada homem da terra que descobre e que é transformada através de seu próprio trabalho; e (c) a troca dos produtos desta

[3] Em termos técnicos de economia, os trabalhadores, ao escolherem receber o dinheiro antes da venda do produto, obtêm o produto de seu trabalho "descontado o valor marginal" – o desconto sendo o valor que os trabalhadores alcançam ao receber o dinheiro *agora* ao invés de *depois*. Os capitalistas, ao antecipar o dinheiro *agora* e aliviar os trabalhadores do fardo de esperar até depois, obtêm o desconto pela "preferência-temporal"; os mais perspicazes também obtêm a recompensa por serem melhores em prever o futuro diante de condições de incerteza, na forma de "lucro puro". Os empreendedores menos perspicazes sofrem *prejuízos* quando tomam decisões desafortunadas em condições de incertezas. Veja Rothbard, *Man, Economy, and State*, em vários trechos.

mistura de (a) e (b) com o que foi produzido de maneira similar por outras pessoas no mercado.

A mesma lei vale para toda propriedade de artigos usados como dinheiro no mercado. Como vimos, ou o dinheiro é (1) produzido pelo próprio trabalho que transforma recursos originais (e.g., minerando ouro); ou (2) obtido através da venda do próprio produto – ou da venda de bens previamente comprados com o lucro do próprio produto – em troca de ouro possuído por outra pessoa. Novamente, assim como (c) do parágrafo anterior é uma derivação lógica de (a) e (b), aqui também a produção vem antes da troca – deste modo, no final das contas, aqui (2) provém de (1).

Então, na sociedade livre que estamos descrevendo, no final das contas toda propriedade origina-se da propriedade que cada homem tem sobre si mesmo, que lhe é dada naturalmente, *e* dos recursos da terra que o homem transforma e converte em produtos. O *livre mercado* é uma sociedade de trocas voluntárias, e consequentemente mutuamente benéficas, de títulos de propriedade entre produtores especializados. Uma acusação que aparece frequentemente é a de que esta economia de mercado baseia-se na perversa doutrina de que o trabalho "é tratado como uma mercadoria". Mas a realidade natural é que o serviço é de fato uma mercadoria, pois, como no caso de propriedades tangíveis, o serviço de uma pessoa *pode* ser alienado e trocado por outros bens e serviços. O trabalho de uma pessoa é alienável, mas sua *vontade* não é. Além disso, é melhor para a humanidade que seja assim; pois esta alienabilidade significa (1) que um professor ou um médico, ou seja quem for, pode vender seus serviços por dinheiro; e (2) que os trabalhadores podem vender aos capitalistas por dinheiro seus serviços de transformar bens. Se isto não pudesse ser feito, a estrutura de capital necessária para a civilização não poderia ser desenvolvida, e os serviços de importância vital de uma pessoa nunca poderiam ser comprados por seus semelhantes.

A distinção entre o trabalho alienável de um homem e sua vontade inalienável pode ser explicada a seguir: um homem pode alienar seu trabalho, mas ele não pode *vender* o valor futuro capitalizado deste trabalho. Em resumo, ele não pode, pela própria natureza das coisas, vender-se como um escravo e ter esta venda cumprida – pois isto significaria que sua futura vontade sobre sua própria pessoa estaria sendo renunciada antecipadamente. Em suma, um homem pode naturalmente empregar seu trabalho presentemente para o benefício de outrem, mas ele não pode se colocar, mesmo se ele desejar, como bem de capital permanente de outro homem. Pois ele não pode livrar-se de sua própria vontade, a qual ele pode mudar nos anos vindouros,

passando a repudiar o acordo presente. O conceito de "escravidão voluntária" é de fato um conceito contraditório, pois, contanto que um trabalhador permaneça completamente subserviente à vontade de seu mestre voluntariamente, ele continua não sendo um escravo pois sua submissão é voluntária; ao passo que, se ele mudar de ideia mais tarde e o mestre impuser sua escravidão através de violência, a escravidão então não seria voluntária. Mas falarei mais sobre coerção mais à frente.

A sociedade que estamos descrevendo nesta seção – a sociedade de trocas livres e voluntárias – pode ser denominada de "sociedade livre" ou de sociedade da "liberdade genuína". A parte principal deste trabalho será dedicada a explicar em detalhes as implicações de tal sistema. O termo "livre mercado", ao significar propriamente a rede de trocas livres e voluntárias decisivamente importante, é insuficiente quando ultrapassa de alguma maneira os limites econômicos ou praxeológicos. Pois é imprescindível constatar que o livre mercado consiste em trocas de títulos de propriedade, e que, portanto, o livre mercado está necessariamente embutido em uma sociedade mais livre – com determinado padrão de títulos e de direitos de propriedade. Estamos descrevendo a sociedade livre como uma sociedade onde os títulos de propriedade fundamentam-se nas realidades naturais básicas do homem: a propriedade do ego de cada indivíduo sobre sua própria pessoa e seu próprio trabalho, e sua propriedade sobre os recursos da terra que ele encontra e transforma. A alienabilidade natural da propriedade tangível, assim como dos trabalhos do homem, torna possível a rede de livres trocas de títulos de propriedade.

O regime de liberdade genuína – a sociedade libertária – pode ser descrito como uma sociedade onde *nenhum título de propriedade é "distribuído"*, onde, em resumo, nenhuma propriedade do homem sobre sua pessoa ou sobre bens tangíveis é molestada, violada ou prejudicada por qualquer outro homem. Mas isto significa que a *liberdade absoluta*, no sentido social, *pode* ser desfrutada, não apenas por um Crusoé isolado, mas por todo homem em qualquer sociedade, não importa quão complexa ou desenvolvida. Pois todo homem desfruta de liberdade absoluta – liberdade genuína – se, como no caso de Crusoé, sua propriedade "naturalmente" possuída (em sua pessoa e em bens tangíveis) está livre de invasões ou molestamentos de outros homens. E, obviamente, por estarem em uma sociedade de trocas voluntárias, cada homem pode desfrutar de liberdade absoluta, não como no isolamento de Crusoé, mas em um ambiente de civilização, de harmonia, de sociabilidade e enormemente mais produtivo por meio de trocas de propriedades com seus semelhantes. A liberdade absoluta, então, *não* precisa ser perdida como um preço a pagar pelo

advento da civilização; os homens *nascem* livres, e *nunca* precisam ser acorrentados. O homem pode alcançar a liberdade *e* a fartura, a liberdade *e* a civilização.

Esta verdade será ocultada se nós continuarmos a confundir "liberdade" com poder. Nós vimos o quão absurdo é dizer que o homem não possui livre arbítrio por ele não ter o *poder* de violar as leis de sua natureza – porque ele não pode saltar por cima de oceanos com um simples pulo. É igualmente absurdo dizer que um homem não é "verdadeiramente" livre em uma sociedade livre porque, nesta sociedade, nenhum homem é "livre" para agredir outro homem ou para invadir sua propriedade. Aqui, novamente, o crítico não está realmente lidando com liberdade e sim com poder; em uma sociedade livre, a nenhum homem seria permitido (ou nenhum permitiria a si mesmo) invadir a propriedade de outro. Isto significaria que seu *poder* de ação seria limitado; porque o poder do homem sempre é limitado por sua natureza; isto *não* significaria qualquer restrição de sua liberdade. Pois se definimos liberdade, novamente, como *ausência de invasão*, de qualquer propriedade ou pessoa, exercida por outro homem, a confusão fatal entre liberdade e poder é finalmente sepultada.[4] Então enxergamos claramente que uma suposta "liberdade de roubar e assaltar" – em suma, de agredir – não seria nem um pouco um estado de liberdade, porque isto permitiria que alguém, a vítima de um assalto, fosse privado de seu direito à pessoa e à propriedade – resumindo, ter sua liberdade violada.[5] O poder de cada homem, então, é necessariamente sempre limitado pela realidade da condição humana, pela natureza do homem e de seu mundo; mas uma das glórias da condição do homem é que cada pessoa pode ser absolutamente livre, mesmo em um mundo de trocas e de interações complexas. Ainda é verdade, além disso, que qualquer poder que o homem tem de agir, de fazer e de consumir é enormemente maior em tal mundo de interação complexa do que seria em uma sociedade primitiva ou de Crusoé.

Um ponto fundamental: se estamos tentando estabelecer uma ética para o homem (em nosso caso, o subconjunto da ética que lida com a violência), então, para que seja uma ética válida, a teoria precisa valer para *todos* os homens, seja qual for a sua localização no tempo

---

[4] Devemos ver mais tarde que esta definição de liberdade precisa ser esclarecida para ser entendida como "ausência de molestamento da propriedade *justa* de um homem", justamente implicando em, mais uma vez, títulos de propriedade de si próprio, da propriedade transformada por si mesmo, e dos frutos de trocas voluntárias construídos através destes tipos de propriedade.

[5] Para uma crítica do argumento da "liberdade de roubar ou assaltar" contra a posição libertária, veja Murray N. Rothbard, *Power and Market*, 2nd ed. (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), pág. 242

ou no espaço.[6] Este é um dos notáveis atributos da lei natural – sua aplicabilidade a todos os homens, não importando o tempo e o lugar. Assim, a lei natural ética toma seu lugar ao lado das leis naturais físicas ou "científicas". Mas a sociedade da liberdade é a *única* sociedade que pode aplicar a mesma regra básica para todos os homem, não importando o tempo e o lugar. Aí está uma das maneiras pelas quais a razão pode selecionar uma teoria de lei natural ao invés de uma teoria rival – da mesma maneira que a razão pode escolher entre tantas teorias econômicas ou outras teorias concorrentes. Portanto, se alguém reivindica que a família Bourbon ou a Hohenzollern tem o "direito natural" de governar a todos, este tipo de doutrina pode ser facilmente refutada simplesmente ao chamar a atenção para o fato de que aí não existe uma ética uniforme para todas as pessoas: o posicionamento de alguém na ordem ética depende do acidente de ser, ou não ser, um Hohenzollern. Semelhantemente, se alguém diz que todo homem tem um "direito natural" a três refeições satisfatórias por dia, é extremamente óbvio que isto é uma lei natural ou teoria de direitos naturais falaciosa; pois existem inúmeros tempos e lugares em que é fisicamente impossível fornecer três refeições satisfatórias para todos, ou mesmo para a maioria da população. Consequentemente, isto não pode ser anunciado como algum tipo de "direito natural". Por outro lado, considere o status universal da ética da liberdade e do direito natural à pessoa e à propriedade que se obtém sob uma ética dessas. Pois toda pessoa, em qualquer tempo ou lugar, pode ser incluída nas regras básicas: propriedade dela de si mesma, propriedade dos recursos não usados previamente que ela ocupou e transformou; e propriedade de todos os títulos derivados daquela propriedade básica – através de trocas voluntárias ou de doações voluntárias. Estas regras – que podemos chamar de "regras da propriedade natural" – podem evidentemente ser aplicadas, e esta propriedade defendida, em todos os tempos e lugares, não importando as realizações econômicas da sociedade. É impossível que qualquer outro sistema social qualifique-se como uma lei natural universal; pois se existe qualquer imposição de *regras* coercivas de uma pessoa ou de um grupo sobre outro (e *toda* regra tem alguma das características deste tipo de hegemonia), então é impossível aplicar a mesma regra para todos; somente um mundo sem regras, puramente libertário, pode satisfazer as qualificações dos direitos naturais e da lei natural, ou, mais importante, pode satisfazer as condições de uma ética universal para toda a humanidade.

---

[6] Sobre o exigência de as leis éticas serem universalmente obrigatórias, veja R.M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1952), pág. 162; Marcus Singer, *Generalization in Ethics* (New York: Knopf, 1961), págs. 13-33.

8

Relações interpessoais: propriedade e agressão

Até agora discutimos a sociedade livre, a sociedade da cooperação pacífica e das relações interpessoais voluntárias. Há, no entanto, outro tipo muito diferente de relação interpessoal: o uso da violência agressiva de um homem contra outro. Esta violência agressiva significa que um homem invade a propriedade de outro sem o consentimento da vítima. A invasão pode ser contra a propriedade de um homem de sua própria pessoa (como no caso de um ataque físico), ou contra sua propriedade de bens tangíveis (como no caso de roubo ou de invasão). Em qualquer um dos casos, o agressor impõe sua vontade sobre a propriedade natural de outro homem – ele priva o outro homem de sua liberdade de ação e do exercício total de sua autopropriedade natural.

Deixemos de lado por um momento o caso corolário, porém mais complexo, da propriedade tangível, e nos concentremos na questão dos direitos de propriedade de um homem sobre seu próprio corpo. Aqui existem duas alternativas: ou determinamos uma regra em que a cada homem seria permitida (i.e., teria o direito a) a total propriedade sobre seu próprio corpo, ou decretamos que ele não pode ter essa propriedade total. Se ele *tem*, então temos a lei natural libertária de uma sociedade livre, conforme tratado acima. Mas se ele *não* tem, se cada homem *não* tem direito à total autopropriedade, a 100 por cento dela, então em que isto implica? Isto implica em uma de duas condições: (1) a condição "comunista" de propriedade universal e igual de uns sobre os outros, ou (2) a propriedade parcial de um grupo sobre o outro – um sistema de regras de uma classe sobre outra. Estas são as únicas alternativas lógicas a um estado com 100 por cento de autopropriedade para todos. [1]

Consideremos a alternativa (2); aqui, uma pessoa ou um grupo de pessoas, *G*, são intitulados possuidores não somente deles mesmos, mas também do restante da sociedade, *R*. Mas, à parte de tantos

---

[1] O professor George Mayrodes, do departamento de filosofia da Universidade de Michigan, alega que existe uma alternativa lógica: a saber, "que ninguém possui ninguém, nem ele mesmo, nem alguma outra pessoa, nem nenhum parte de ninguém". No entanto, já que propriedade significa área de controle, isto significaria que ninguém poderia fazer coisa alguma e a raça humana rapidamente desapareceria.

outros problemas e dificuldades deste tipo de sistema, nós *não* podemos ter aqui um ética universal ou de lei natural para a raça humana. Podemos ter apenas uma ética parcial e arbitrária, similar à visão de que os Hohenzollerns têm o direito de governar os não-Hohenzollerns por natureza. Na verdade, a ética que declara que a classe G tem o direito de governar a Classe R implica que a última, R, é formada por seres sub-humanos que não possuem o direito de participar, como humanos na íntegra, dos direitos de autopropriedade desfrutados por G – mas isso obviamente viola a suposição inicial de que estamos modelando uma ética para seres humanos como eles são.

E quanto a alternativa (1)? Esta é a visão de que, considerando indivíduos A, B, C . . ., nenhum homem tem 100 por cento de direito de propriedade sobre sua própria pessoa. Ao invés disso, uma parte igual da propriedade do corpo de A deveria ser conferida a B, C . . ., e o mesmo deveria valer para cada um dos outros. Esta visão, ao menos, possui o mérito de ser uma regra universal, aplicável a todas as pessoas da sociedade, mas ela padece de numerosas outras dificuldades.

Em primeiro lugar, na prática, se houvesse mais do que algumas poucas pessoas na sociedade, esta alternativa sucumbiria e se reverteria para a Alternativa (2), o governo parcial de uns sobre os outros. Pois é fisicamente impossível que todo mundo controle ininterruptamente todos os outros, e, portanto, que se exerça a sua parte igual de propriedade parcial sobre cada um dos outros homens. Na prática, então, este conceito de propriedade universal e igual de um sobre o outro é utópica e impossível, e a supervisão e, portanto, a propriedade dos outros necessariamente se tornam atividades especializadas de uma classe dominante. Consequentemente, nenhuma sociedade que não conceda a autopropriedade total para todos pode desfrutar de uma ética universal. Tão somente por esta razão, 100 por cento de autopropriedade para todo homem é a única ética política viável para a humanidade.

Mas, apenas para prosseguir a argumentação, suponha que esta Utopia *pudesse* ser sustentada. E então? Em primeiro lugar, com certeza é absurdo afirmar que nenhum homem tem propriedade sobre si mesmo e *ainda assim* afirmar que todos os homens têm propriedade sobre uma parte de todos os outros homens! Mas, mais do que isso, será que esta Utopia seria desejável? Será que podemos imaginar um mundo onde *nenhum* homem é livre para empreender *qualquer* ação de qualquer tipo sem a prévia aprovação de *todos os outros* da sociedade? Evidentemente, nenhum homem seria capaz de fazer algo e a raça humana rapidamente pereceria. Mas, se um mundo de zero ou de quase -zero autopropriedade representa a morte para a raça humana, então

qualquer passo nesta direção também se opõe à lei do que é melhor para o homem e para a sua vida na terra. E, como vimos acima, qualquer ética em que se dá a um grupo total propriedade sobre outro grupo viola a regra mais elementar de qualquer ética: que ela se aplique a todos os homens. Nenhuma ética parcial é melhor, embora possa parecer mais plausível à primeira vista, do que a teoria que defende todo-o-poder-para-os-Hohenzollerns.

Em contraste, a sociedade de autopropriedade absoluta para todos apoia-se no fato primordial da autopropriedade natural que todo homem tem sobre si, e no fato de que cada homem só pode viver e prosperar enquanto exercer sua liberdade de escolha natural, adotar valores, aprender como alcançá-los etc. Em virtude de ser um homem, ele tem que usar sua mente para selecionar fins e meios; se alguém agredi-lo para que mude seu caminho livremente escolhido, isto viola a sua natureza; isto viola a forma como ele deve agir. Resumindo, um agressor interpõe violência para impedir o curso natural das ideias e dos valores livremente adotados por um homem e para impedir suas ações baseadas nestes valores.

Não podemos explicar completamente as leis naturais da propriedade e da violência sem expandir nossa discussão para que abranja a propriedade tangível. Pois os homens não são espectros flutuantes; eles são seres que apenas sobrevivem ao manejar e ao transformar objetos materiais. Retornemos à nossa ilha de Crusoé e de Sexta-feira. Crusoé, que foi o primeiro a chegar na ilha desabitada, usou seu livre-arbítrio e sua autopropriedade para aprender sobre suas vontades e seus valores e sobre como satisfazê-los transformando recursos naturais através da "mistura" deles com o seu trabalho. Por meio disso, ele produziu e criou propriedade. Agora suponha que Sexta-feira aporte em outra parte desta ilha. Ele se confronta com duas possíveis linhas de ação: ele pode, como Crusoé, tornar-se um produtor, transformar terra não usada por meio de seu trabalho, e, muito provavelmente, trocar seu produto pelo produto do outro homem. Em resumo, ele pode se empenhar em produzir e em trocar, e também em criar propriedade. Ou ele pode decidir por outra linha: ele pode se poupar do esforço da produção e da troca, e apoderar-se, através da violência, dos frutos do trabalho de Crusoé. Ele pode atacar o produtor.

Se Sexta-feira escolher a linha do trabalho e da produção, então ele, como fato natural, igualmente ao caso de Crusoé, possuirá a extensão territorial que desbravar e utilizar, assim como os frutos que ela produzir. Mas, como destacamos acima, suponha que Crusoé decida reivindicar mais do que sua área natural de propriedade e declarar que, simplesmente por ter aportado primeiro na ilha, ele "de fato" possui

toda a ilha, mesmo que ele ainda não a tenha usado. Se ele assim o fizer, então ele estaria, em nossa visão, forçando ilegitimamente sua reivindicação por mais propriedade, ultrapassando suas delimitações de lei natural da apropriação original (*homesteading*), e, se ele usar esta reivindicação para tentar expulsar Sexta-feira à força, então ele estaria ilegitimamente agredindo a pessoa e a propriedade do segundo apropriador original.

Alguns teóricos têm afirmado – no que podemos chamar de "complexo de Colombo" – que o primeiro descobridor de uma ilha ou de um continente novo e sem dono pode possuir legalmente toda a área simplesmente por declarar sua reivindicação. (Neste caso, se Colombo realmente tivesse aportado no continente Americano – e se não houvesse nenhum índio vivendo lá – , ele poderia ter declarado legalmente sua "posse" privada de todo o continente.) Na realidade natural, no entanto, já que Colombo só teria sido capaz de usar verdadeiramente, de "misturar seu trabalho com", uma pequena parte do continente, o resto então continuaria a não ter dono até que os próximos colonos chegassem e estabelecessem suas propriedades legítimas em partes do continente. [2]

Vamos sair do caso Crusoé e de Sexta-feira e considerar a questão de um escultor que acabou de criar uma obra de escultura transformando argila e outros materiais (e vamos por enquanto deixar de lado a questão dos direitos de propriedade sobre a argila e sobre as ferramentas). A questão agora se torna a seguinte: quem deve ser o autêntico proprietário desta obra de arte que surge a partir do trabalho de modelagem do escultor? Mais uma vez, como no caso da propriedade do corpo das pessoas, só existem três posições lógicas: (1) que o escultor, o "criador" da obra de arte, deveria ter o direito de propriedade sobre sua criação; (2) que um outro homem ou grupo de homens tem o direito sobre esta criação, i.e., que podem expropriá-la por meio de força sem o consentimento do escultor; ou (3) a solução "comunista" – que todo indivíduo do mundo tem direito a compartilhar uma quota igual de propriedade da escultura.

Colocando de maneira mais direta, existem pouquíssimas pessoas que negariam a monstruosa injustiça que acontece quando um grupo ou a comunidade mundial se apodera da propriedade da escultura. Pois na verdade o escultor "criou" esta obra de arte – obviamente

[2] Uma variante modificada deste "complexo de Colombo" diz que o primeiro descobridor de uma nova ilha ou continente poderia convenientemente fazer uma reivindicação sobre todo o continente ao percorrer ele mesmo o território (ou contratar outros que o façam), traçando assim uma fronteira para a área. Em nossa visão, no entanto, esta reivindicação de propriedade só teria validade para a *própria* fronteira, pois apenas ela teria sido transformada e usada pelo homem.

não no sentido de que ele tenha criado a matéria, mas no sentido de que ele produziu a obra de arte ao transformar a matéria dada pela natureza (a argila) em outra forma, de acordo com suas próprias ideias e seu próprio trabalho e energia. Certamente, se todo homem tem o direito de possuir seu próprio corpo, e se ele precisa usar e transformar objetos materiais naturais a fim de sobreviver, então ele tem o direito de possuir o produto que fabricou através de sua energia e de seu esforço, em uma genuína extensão de sua própria personalidade. Assim é o caso do escultor, que estampou a marca de sua própria pessoa no material bruto, ao "misturar seu trabalho" com a argila. Mas se o escultor assim o fez, também o fez todo produtor que se apropriou originalmente ou que misturou seu trabalho com os objetos da natureza.

Qualquer grupo de pessoas que expropriasse a obra do escultor estaria sendo claramente agressivo e parasitário – beneficiando-se às custas do expropriado. Como a maioria das pessoas concordaria, eles estariam claramente violando o direito do escultor sobre seu produto – sobre a extensão de sua personalidade. E isto seria verdade quer um grupo ou a "comuna universal" fizesse a expropriação – exceto esta última, como no caso da propriedade comunal das pessoas. (Na prática, esta expropriação teria que ser realizada por um grupo de homens em nome da "comunidade mundial.") Mas, como nós indicamos, se o escultor tem o direito sobre seu próprio produto, ou sobre os materiais da natureza transformados por ele, então os outros produtores também os têm. Quem também tem esses direitos são os homens que extraíram a argila do solo e que a venderam ao escultor, ou os homens que produziram as ferramentas com que ele trabalhou a argila. Pois estes homens também eram produtores; eles também misturaram suas ideias e seus conhecimentos tecnológicos com o solo dado pela natureza para emergir com um produto valorizado. Eles também misturaram seus trabalhos e suas energias com a terra. E, assim, eles também têm o direito de propriedade sobre os bens que produziram. [3]

Se todo homem tem o direito de possuir sua própria pessoa e, portanto, seu próprio trabalho, e se, por extensão, ele possui qualquer propriedade que ele tenha "criado" ou coletado da condição natural previamente sem dono nem uso, então quem tem o direito de possuir ou de controlar a própria terra? Em suma, se o coletor tem o direito de possuir as frutas que coleta, ou o fazendeiro sua colheita de trigo, quem tem o direito de possuir a terra em que essas atividades

[3] Cf. John Locke, *Dois tratados sobre o governo civil*, págs. 307–8

ocorreram? Novamente, a justificação para a propriedade da área da terra é a mesma daquela de qualquer outra propriedade. Pois nenhum homem jamais "cria" realmente um material: o que ele faz é pegar matéria dada pela natureza e transformá-la por meio de suas ideias e de sua força de trabalho. Mas isto é precisamente o que o pioneiro – o apropriador original – faz quando ele desbrava e usa terras previamente virgens e sem uso e as transforma em sua propriedade privada. O apropriador original – assim como o escultor ou o minerador – transforma o solo dado pela natureza por meio de seu trabalho e de sua personalidade. O apropriador original é tanto um "produtor" quanto os outros e, portanto, é legitimamente o dono de sua propriedade. Como no caso do escultor, é difícil enxergar alguma moralidade caso algum outro grupo exproprie o produto e o trabalho do apropriador original. (E, como em todos os outros casos, a solução do "mundo comunista" resume-se, na prática, a um grupo dominante). Ademais, os defensores da terra comunitária, que reivindicam que toda a população mundial de fato possui a terra em comum, defrontam-se com a realidade natural de que, antes do apropriador original, ninguém realmente usava e controlava a terra, e, consequentemente, ninguém a possuía. O pioneiro, ou o apropriador original, é o homem que, pela primeira vez, coloca os objetos naturais, não usados e sem valor, em produção e em uso.

E, deste modo, existem apenas dois caminhos para que o homem adquira propriedade e riqueza: a produção ou a expropriação coercitiva. Ou, como diz de maneira perspicaz o grande sociólogo alemão Franz Oppenheimer, existem apenas duas maneiras de aquisição de riqueza. Uma é o método da produção, geralmente acompanhado da troca voluntária de tais produtos: isto é aquilo que Oppenheimer denominou de *o meio econômico*. O outro método é a apreensão unilateral dos produtos de outro homem: a expropriação da propriedade de outro homem através da violência. Oppenheimer sagazmente denominou este método predatório de se obter riqueza de *o meio político*.[4]

Assim sendo, o homem que captura a propriedade de outro está vivendo em uma contradição elementar com a sua própria natureza enquanto homem. Pois vimos que o homem *só* pode viver e prosperar

---

[4]Franz Oppenheimer, em seu livro *The State* (New York: Free Life Editions, 1975), pág. 12, disse:

> Existem apenas duas maneiras fundamentalmente opostas pelas quais o homem, necessitado de sustento, é impelido a obter os meios necessários para satisfazer seus desejos. São elas o trabalho e o roubo, o trabalho próprio e a apropriação forçosa do trabalho de outros. . . . Eu proponho . . . chamar o trabalho próprio e a troca equivalente deste trabalho pelo trabalho de outros de o "meio econômico" para a satisfação das necessidades, enquanto a apropriação não correspondida do trabalho dos outros será chamada de "o meio político".

através de sua própria produção e da troca de produtos. O agressor, por outro lado, não é de nenhuma maneira um produtor, mas sim um predador; ele vive do trabalho e do produto de outros como um *parasita*. Consequentemente, ao invés de viver de acordo com a natureza do homem, o agressor é um parasita que se alimenta unilateralmente ao explorar o trabalho e a energia de outros homens. Aí está claramente uma violação completa de qualquer tipo de ética universal, pois o homem evidentemente não pode viver como um parasita; os parasitas precisam de produtores não-parasitas para se alimentar. O parasita não só deixa de contribuir com o total social de bens e serviços, ele depende completamente da produção do corpo hospedeiro. E, ainda, qualquer aumento do parasitismo coercitivo diminui *ipso facto* a quantidade e o rendimento dos produtores, até que, finalmente, se os produtores extinguirem-se, os parasitas irão rapidamente ter o mesmo destino.

Portanto, o parasitismo não pode ser uma ética universal, e, na verdade, o crescimento do parasitismo fere e deprecia a produção por meio da qual tanto o hospedeiro quanto o parasita sobrevivem. A exploração coercitiva, ou o parasitismo, prejudica o processo de produção para todos que integram a sociedade. De todas as maneiras possíveis consideradas, a ação predatória e o roubo parasíticos violam *não apenas* a natureza da vítima que tem a sua própria pessoa e seus produtos violados, mas também a natureza do próprio agressor, que abandona a maneira natural de produção – de usar sua mente para transformar a natureza e para trocar com outros produtores – e a troca pela maneira da expropriação parasitária do trabalho e do produto de outros. Num sentido mais profundo, o agressor prejudica a si mesmo assim como a sua infeliz vítima. Isto é completamente verdadeiro tanto para a complexa sociedade moderna quanto para a ilha de Crusoé e de Sexta-feira.

9

Propriedade e criminalidade

Podemos definir um indivíduo que agride uma pessoa ou uma outra propriedade produzida por outro como um *criminoso*. Um criminoso é qualquer um que inicia a violência contra outro homem e sua propriedade: é qualquer um que usa o coercivo “meio político” para a aquisição de bens e serviços. [1]

Neste momento, entretanto, surgem problemas críticos; agora nós estamos de fato no próprio âmago do verdadeiro problema da liberdade, da propriedade e da violência na sociedade. Uma questão crucial – e uma que infelizmente tem sido quase que totalmente negligenciada pelos teóricos libertários – pode ser elucidada pelos seguintes exemplos:

Suponha que estamos andando pela rua e vemos um homem, *A*, agarrando *B* pelo braço e tomando o seu relógio de pulso. Não há dúvida de que aqui *A* está violando tanto a pessoa quanto a propriedade de *B*. Será que podemos então deduzir, simplesmente a partir desta cena, que *A* é um agressor *criminoso* e *B*, sua vítima inocente?

Com certeza não – pois *não sabemos* apenas pela nossa observação se *A é* de fato um ladrão, ou se *A está* somente se reempossando de seu próprio relógio que *B* havia roubado anteriormente. Resumindo, enquanto o relógio indubitavelmente estava sob posse de *B* até o momento do ataque de *A*, nós não sabemos se *A* era ou não era o legítimo proprietário em algum período anterior, e se tinha sido roubado por *B*. Então nós ainda não sabemos qual dos dois homens é o *legítimo* ou o *justo* possuidor da propriedade. Apenas podemos encontrar a resposta através da investigação da informação concreta do caso particular, i.e., através da averiguação “histórica”.

Portanto, *não* podemos simplesmente dizer que a grande regra moral axiomática da sociedade libertária é a proteção dos direitos de

---

[1] Aqui estamos usando os termos “crime” e “criminoso” mais na linguagem comum do que no sentido técnico legal. No jargão legal, as ofensas ou as agressões contra indivíduos não são crimes, mas atos ilícitos, com os executores dos atos ilícitos sendo chamados de molestadores. O conceito legal de “crime” limita-se a ofensas contra o estado ou a comunidade. Será visto a seguir que nós rejeitamos completamente este conceito, com todas as ofensas legalmente puníveis limitando-se a invasões da pessoa ou da propriedade de outros indivíduos. Em suma, na concepção libertária, estes “crimes” correspondem a “atos ilícitos” legalmente designados, embora não exista uma razão em particular para que a reparação ou a punição seja confinada a pagamentos monetários, como era no caso da lei antiga de atos ilícitos, Veja Sir Henry Maine, Ancient Law (New York: E.P. Dutton, 1917), pág. 217ff

propriedade *e ponto final*. Pois o criminoso não possui qualquer direito natural da retenção da propriedade que ele roubou; o agressor não tem direito de reivindicar nenhuma propriedade que ele adquiriu através de agressão. Então nós temos que modificar, ou melhor, esclarecer a regra básica da sociedade libertária e dizer que ninguém tem o direito de agredir a propriedade *legítima* ou *justa* do outro.

Em resumo, não podemos nos limitar a falar simplesmente da defesa de "direitos de propriedade" ou de "propriedade privada" *per se*. Pois, se assim o fizermos, corremos o grande risco de defender o "direito de propriedade" de um agressor criminoso – de fato, pela lógica, nós acabaríamos fazendo isso. Portanto podemos falar apenas sobre propriedade justa ou propriedade legítima ou talvez "propriedade natural". E isto significa que, em casos reais, temos que determinar se qualquer ato consumado e isolado de violência é agressivo ou defensivo: e.g., se é um caso de um criminoso roubando uma vítima, ou de uma vítima tentando se reapossar de sua propriedade.

Outra implicação essencial desta forma de ver o mundo é a completa invalidação da forma utilitária de ver os direitos de propriedade e, portanto, de ver o livre mercado. Pois o utilitarista, que não tem *nenhum conceito* de justiça, muito menos uma teoria, tem que recorrer à visão pragmática *ad hoc* de que todos os títulos de propriedade privada presentemente existentes em qualquer época ou lugar *devem* ser considerados válidos e aceitos como dignos de defesa contra violações.[2] Isto, na verdade, é a forma com que o economista de livre-mercado utilitarista invariavelmente trata a questão de direitos de propriedade. No entanto, repare que o utilitarista introduziu sorrateiramente na discussão uma ética que não foi examinada: que todos os bens "ora" (na época e no lugar em que a discussão ocorre) considerados propriedade privada devem ser aceitos e defendidos como tal. Na prática, isto significa que todos os títulos de propriedade privada designados por qualquer *governo* existente (que em toda parte se apoderou do monopólio de definir títulos de propriedade) devem ser aceitos como tal. Esta é uma ética que é cega em relação a todas as considerações de justiça, e, levada às suas conclusões lógicas, ela tem que defender também todas as propriedades expropriadas por criminosos. Concluímos que a exaltação utilitária de um livre mercado baseada

[2] Para uma crítica ao utilitarismo neste ponto, veja John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), págs. 26–27, secs. 83–84. O utilitarismo é criticado mais largamente em Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pág. 91ff., 103ff. Geach chama a atenção para a natureza contra-intuitiva da fórmula "a maior felicidade do maior número". Para uma defesa utilitária dos títulos de propriedade atuais, veja Ludwig von Mises, *Socialismo* (Instituto Liberal), págs. 45-47.

simplesmente em todo título de propriedade existente é inválida e eticamente niilista.[3]

Estou convencido, no entanto, de que o verdadeiro motor para mudanças sociais e políticas em nosso tempo tem sido a indignação moral que surge a partir da falaciosa teoria da mais-valia: que os capitalistas têm roubado a propriedade legítima dos trabalhadores, e, portanto que os títulos de propriedade existentes sobre o capital acumulado são injustos. Considerando esta hipótese válida, o restante do ímpeto tanto do marxismo quanto do anarco-sindicalismo tem uma sequência lógica. A partir de uma preocupação com o que aparenta ser uma injustiça monstruosa, aflui o clamor pela "expropriação dos expropriadores", e, em ambos os casos, por alguma forma de "reversão" da posse e do controle da propriedade para os trabalhadores.[4] O argumento deles não pode ser efetivamente contestado pelas máximas da filosofia ou da economia utilitária, mas apenas ao se lidar com franqueza com o problema moral, com o problema da justiça ou injustiça de várias reivindicações de propriedade.

Nem tampouco pode a visão marxista ser refutada pelos peãs utilitários que exaltam as virtudes da "paz social". A paz social pode ser algo muito bonito, mas a verdadeira paz é essencialmente o gozo, tranquilo e livre de interferências, de sua legítima propriedade, e, se um sistema social é fundado em títulos de propriedade monstruosamente injustos, não molestá-los não é a paz e sim a glorificação e o entrincheiramento da agressão permanente. Os marxistas também não podem ser refutados pela acusação do uso de seus métodos violentos de subversão. É, na verdade, uma doutrina consistente – embora uma com a qual eu não concorde – a de que nenhuma violência *nunca* deveria ser usada por ninguém contra qualquer outro: nem por uma vítima contra um criminoso. Mas esta posição moral tolstoiana-gandhiana é totalmente irrelevante aqui. Pois o ponto em questão é se a vítima tem ou não um *direito* moral de fazer uso da violência ao defender sua pessoa ou sua propriedade de um ataque criminoso ou ao se reapossar da propriedade do criminoso. O tolstoiano pode reconhecer que a vítima *tem* tal direito, mas pode tentar persuadi-la a não exercê-lo em nome de uma moralidade superior. Mas isso nos desvia de nossa discussão e nos leva a escopos mais abrangentes da filosofia ética. Apenas acrescentaria aqui que qualquer opositor total à violência

---

[3] Veja mais adiante uma exposição detalhada do papel do governo e dos títulos de propriedade atuais; há também uma crítica mais detalhada da economia utilitarista de livre-mercado, veja págs. 217-30 a seguir.

[4] Neste sentido, a única condução correta do ideal marxista ocorreu parcialmente na Iugoslávia, onde o regime comunista transferiu a esfera socializada de produção para o controle, e consequentemente propriedade *de facto*, dos trabalhadores de cada fábrica.

deve então ser coerente e defender que *nenhum* criminoso jamais seja punido com o uso de meios violentos. E isto implica, destaquemos, não apenas na abstenção da pena *capital*, mas de toda e qualquer pena, e, na verdade, de todos os métodos de defesa violenta que concebivelmente possam ferir um agressor. Resumindo, o tolstoiano não pode usar força para impedir que alguém estupre sua própria irmã.

A questão aqui é que *apenas* os tolstoianos têm o direito de contestar a subversão violenta de um grupo criminoso entrincheirado; pois todo mundo que não é um tolstoiano favorece o uso da força e da violência para punir e para se defender de agressões criminosas. Por isso ele tem que reconhecer a moralidade, ou então a sabedoria, de se usar a força para subverter a criminalidade entrincheirada. Se for assim, então nós somos imediatamente levados de volta à questão realmente importante: *quem* é o criminoso, e, consequentemente, *quem* é o agressor? Ou, em outras palavras, o uso da violência é legítimo contra *quem*? Mas, se admitirmos que a propriedade capitalista é moralmente ilegítima, então não poderemos negar o direito dos trabalhadores de empregar qualquer violência que seja necessária para apoderar-se da propriedade, assim como *A* de nosso exemplo acima estaria dentro de seus direitos ao se reapossar forçosamente de seu relógio caso *B* o tivesse roubado anteriormente.

Então a única refutação autêntica à causa marxista em defesa da revolução é que a propriedade capitalista é justa e não injusta, e que, portanto, sua confiscação pelos trabalhadores, ou por quem quer que seja, seria por si mesma injusta e criminosa. Mas isto significa que *temos* que entrar na questão da justiça dos títulos de propriedade, e, além disso, significa que não podemos simplesmente nos render à comodidade de tentar refutar reivindicações revolucionárias colocando arbitrariamente o manto da "justiça" sobre todo e qualquer título de propriedade existente. Tal atitude dificilmente convencerá as pessoas que acreditam que elas e outras estão sendo severamente oprimidas e permanentemente agredidas. Mas isto também significa que temos que estar preparados para encontrar no mundo casos em que a expropriação violenta de títulos de propriedade existentes será moralmente justificada pela razão de estes títulos serem injustos e criminosos. Deixe-nos novamente fazer uso de um exemplo para tornar clara nossa tese. Para usar um artifício excelente de Ludwig von Mises para abstrair-se do sentimentalismo, peguemos um país hipotético, "Ruritânia".

Digamos que a Ruritânia é governada por um rei que tem violado gravemente os direitos das pessoas e da legítima propriedade dos indivíduos, e tem regulamentado e, por fim, confiscado a propriedade deles. Um movimento libertário desenvolve-se na Ruritânia e chega

a convencer a maior parte da população de que este sistema criminoso deveria ser substituído por uma sociedade verdadeiramente libertária, onde os direitos de cada homem à sua pessoa e à sua propriedade encontrada e criada são totalmente respeitados. O rei, vendo que a revolta tem seu sucesso iminente, utiliza-se imediatamente de um estratagema astuto. Ele proclama a dissolução de seu governo, mas, antes de fazer isso, loteia toda a extensão territorial de seu reino e a coloca sob a "posse" dele e de seus parentes. Ele então vai aos rebeldes libertários e diz: "tudo bem, eu concedi o desejo de vocês e aboli meu governo; não existe mais intervenção violenta na propriedade privada. No entanto, eu mesmo e onze parentes meus agora possuímos, cada um, um doze avos da Ruritânia, e, se vocês nos perturbarem de alguma maneira em relação a estas posses, vocês estarão infringindo a santidade do próprio princípio fundamental que vocês professam: a inviolabilidade da propriedade *privada*. Por isso, enquanto nós não mais estivermos impondo 'taxas', *vocês* têm que conceder a cada um de nós o direito de impor aos nossos 'inquilinos' o 'aluguel' que nós quisermos ou de regular, como acharmos conveniente, as vidas de todas as pessoas que ousarem viver em 'nossa' propriedade. Desta forma, as taxas serão completamente substituídas por 'aluguéis privados'!"

Nessas circunstâncias, qual deveria ser a resposta dos rebeldes libertários a este desafio ousado? Se eles são utilitários coerentes, eles têm que se submeter a este subterfúgio e se conformar a viver sob um regime não menos despótico do que o que eles estavam combatendo há tanto tempo. Talvez, na verdade, *mais* despótico, pois agora o rei e seus parentes podem reivindicar para si mesmos o próprio princípio libertário do direito absoluto à propriedade privada, uma incondicionalidade que talvez eles não tivessem se atrevido a reivindicar antes.

Deveria estar claro que, para os libertários refutarem este estratagema, eles teriam que recorrer a uma teoria de propriedade *justa* versus a *injusta*; eles não podem continuar sendo utilitários. Iriam então dizer ao rei: "Desculpe-nos, mas só reconhecemos os títulos de propriedade privada que são justos – que emanam do direito natural de um indivíduo de possuir a si próprio e a propriedade que ele tenha transformado através de sua força ou que tenha sido dada ou legada voluntariamente a ele por estes transformadores. Nós, resumindo, não reconhecemos o direito de qualquer um sobre qualquer pedaço de propriedade simplesmente por ele ou qualquer outro meramente dizer que é dele. Não pode haver nenhum direito natural moral derivável da reivindicação arbitrária de um homem de que qualquer propriedade seja dele. Portanto, nós reivindicamos o direito de expropriar a propriedade 'privada' de você e de seus parentes, e de retornar esta propriedade aos proprietários individuais que vocês agrediram ao impor seus títulos ilegítimos".

Um corolário que aflui desta discussão é de vital importância para a teoria da liberdade. A saber: que, no sentido mais profundo, *toda* propriedade é "privada".[5] Pois toda propriedade pertence à (é controlada por) alguma pessoa ou algum grupo de pessoas. Se *B* rouba um relógio de *A*, então o relógio passa a ser "propriedade" privada de *B* – está sob seu controle e posse *de facto* – na medida em que é possível para ele possuir e usar o relógio. Portanto, o relógio, estando nas mãos de *A* ou de *B*, está em mãos *privadas* – em alguns casos, privadas legítimas, em outros, privadas criminosas, mas igualmente privadas.

Como veremos mais adiante, o mesmo vale para indivíduos reunindo-se em qualquer tipo de grupo. Assim, quando eles formaram o governo, o rei e seus parentes controlaram – e, deste modo, "possuíram" ao menos parcialmente – a propriedade das pessoas que eles estavam agredindo. Quando eles lotearam a terra em propriedades "privadas" para cada um deles, eles novamente compartilharam a posse do país, embora de maneiras aparentemente diferentes. A *forma* da propriedade privada diferiu nos dois casos, mas não a essência. Assim, a questão crucial na sociedade *não* é, como muitos acreditam, se a propriedade deveria ser privada ou governamental, mas sim se os proprietários *necessariamente* "privados" são proprietários legítimos ou criminosos. Pois, no final das contas, não existe uma entidade chamada "governo"; existem apenas pessoas reunindo-se em grupos chamados "governos" e agindo de um modo "governamental".[6] *Toda* propriedade sempre é, portanto, "privada"; a única questão crucial é se ela deveria estar nas mãos de criminosos ou dos proprietários legítimos e corretos. Há na verdade somente uma razão para os libertários se oporem à formação da propriedade governamental ou para invocar o seu despojamento: a compreensão de que os governantes são proprietários injustos e criminosos de tais propriedades.

Em resumo, o utilitário *laissez-faire* não pode simplesmente se opor à propriedade "governamental" e defender a privada; pois o problema com a propriedade governamental não é exatamente que ela seja *governamental* (pois e quanto aos criminosos "privados" como o nosso ladrão de relógio?), mas que ela seja ilegítima, injusta e criminosa – como no caso do nosso rei da Ruritânia. E já que os criminosos "privados" são igualmente censuráveis, vemos que a questão social da propriedade *não pode* ser tratada basicamente em termos utilitários de privada *ou* governamental. Ela tem que ser tratada em termos de justiça ou injustiça: de legítimos possuidores de propriedade vs. invasores criminosos

[5] Eu devo esta constatação ao senhor Alan Milchman.

[6] Veja págs. 175-214 a seguir para uma discussão adicional sobre o papel do governo.

ilegítimos de tais propriedades, sendo estes invasores chamados "privados" ou "públicos". O libertário pode estar ficando um pouco preocupado agora. Ele pode dizer: "admitindo que você esteja correto em princípio, que os títulos de propriedade têm que ser validados pela justiça, e que nem ao criminoso pode ser permitido reter o relógio roubado, nem ao rei e seus parentes o país 'deles', como pode o seu princípio ser aplicado na prática? Isto não acarreta em uma investigação caótica dos títulos de propriedade de todo mundo, e, além disso, qual critério você pode estabelecer para a justiça destes títulos?"

A resposta é que o critério que deve ser aplicado é conforme o explicado acima: o direito de todo indivíduo de possuir sua pessoa e a propriedade que encontrou e transformou, e, portanto "criou", e a propriedade que ele adquiriu através de doações ou de trocas voluntárias com outros transformadores ou "produtores". É verdade que títulos de propriedade existentes devem ser inspecionados, mas a solução do problema é muito mais simples do que parece. Pois sempre lembre o princípio básico: que todos os recursos, todos os bens, em um estado de ausência de posse pertencem devidamente à primeira pessoa que os encontrar e os transformar em um bem útil (o princípio da "apropriação original"). Vimos isso acima no caso de recursos naturais e de terra não usados: o primeiro a encontrar e a misturar seu trabalho com eles, a possui-los e usá-los, os "produz" e torna-se o legítimo proprietário deles. Assim sendo, suponha que o Senhor João tem um relógio; se *não podemos* mostrar claramente que João ou os seus ancestrais eram criminosos em relação ao título de propriedade do relógio, então devemos dizer que, já que o Senhor João vem possuindo e usando o relógio, *ele* é realmente o proprietário legítimo e justo.

Ou em outras palavras: se não *sabemos* se o presente título de João de qualquer propriedade é de origem criminosa, então podemos presumir que esta propriedade estava, ao menos momentaneamente, em um estado de ausência de propriedade (já que não temos certeza a respeito do título original), e, portanto, que o título de propriedade *correto* regressa instantaneamente a João na qualidade de seu "primeiro" (i.e., atual) possuidor e usuário.

Mas suponha agora que um título de propriedade é claramente identificável como sendo criminoso, será que isto necessariamente significa que o possuidor atual deve abrir mão dele? Não, não necessariamente. Pois isto depende de duas considerações: (a) se a *vítima* (o proprietário original agredido) ou seus herdeiros são claramente identificáveis e podem ser presentemente encontrados; ou (b) se o possuidor atual é ou não, ele mesmo, o criminoso que roubou a propriedade. Suponha, por exemplo, que João possui um relógio, e que

nós podemos mostrar claramente que o título de João é de origem criminosa, ou porque (1) seu ancestral o roubou, ou (2) porque ele ou o seu ancestral compraram-no de um ladrão (se estavam ou não a par desta circunstância é irrelevante aqui). Então, *se* podemos identificar e encontrar a vítima ou o seu herdeiro, fica claro que o título do relógio de João é completamente inválido e que ele deve imediatamente voltar ao seu verdadeiro e legítimo proprietário. Assim, se João herdou ou comprou o relógio de um homem que o roubou de Paulo, e se Paulo, ou o herdeiro de sua condição, pode ser encontrado, então o título do relógio corretamente regressa a Paulo ou a seus descendentes imediatamente, *sem* compensação ao possuidor atual do "título" de origem criminosa.[7] Deste modo, se um título de propriedade atual é criminoso em sua origem, e a vítima, ou o seu herdeiro, pode ser encontrada, então o título deveria voltar imediatamente a ela.

Suponha, entretanto, que a condição (a) não é satisfeita: resumindo, que nós *sabemos* que o título de João é criminoso, mas que presentemente não conseguimos encontrar a vítima nem o seu herdeiro atual. Quem é o possuidor legítimo e moral da propriedade neste caso? A resposta a esta questão depende agora do fato de João ser ou não, ele mesmo, o criminoso, de João ser ou não o homem que roubou o relógio. Se João for o ladrão, então está totalmente claro que não se pode deixar que ele retenha o relógio, pois ao criminoso não pode ser permitido reter a recompensa de seu crime; ele perde o relógio e provavelmente sofre outras punições além desta.[8] Neste caso, quem fica com o relógio? Aplicando nossa teoria libertária de propriedade, o relógio está agora – depois de João ter sido pego – em um estado de ausência de posse, e deve, portanto se tornar a legítima propriedade da primeira pessoa que pegá-lo e colocá-lo em uso, convertendo-o, assim, de um estado não usado e sem posse para um estado útil e possuído – "apropriação original". A primeira pessoa que fizer isso torna-se seu proprietário legítimo, moral e justo.

Mas suponha que João *não* seja o criminoso, não seja o homem que roubou o relógio, mas que ele tenha herdado ou o tenha comprado inocentemente do ladrão. E suponha, claro, que nem a vítima nem seus herdeiros possam ser encontrados. *Neste* caso, o desaparecimento da vítima significa que a propriedade roubada passa devidamente a

---

[7] Ou ele pode reverter-se a qualquer outro procurador de Paulo. Neste caso, Paulo pode ter vendido seu título ou seu direito sobre o relógio a algum outro indivíduo, e então, se este comprador, ou seus herdeiros, pode ser encontrado, o legítimo título de propriedade se reverte para ele.

[8] Estamos assumindo aqui que os criminosos sofrem punições que vão além da simples devolução da propriedade roubada: mas qual deveria ser esta punição ou em que teoria ela deveria ser baseada – se retaliativa, dissuasiva ou reformadora, por exemplo – será tratado a seguir.

um estado de sem dono. Mas vimos que qualquer bem que se encontre em um estado de ausência de propriedade, sem nenhum proprietário legítimo de seu título, reverte-se à legítima propriedade do primeiro a vir usá-lo, a atribuir a este recurso, até então não usado, uma utilidade humana. Mas esta "primeira" pessoa claramente é João, que o tem usado durante todo esse tempo. Portanto, concluímos que, ainda que a propriedade tenha sido originalmente roubada, *se* a vítima ou seus herdeiros não podem ser encontrados, *e se* o possuidor atual não for o criminoso que efetivamente roubou a propriedade, então o título desta propriedade pertence devidamente, justamente e eticamente a seu possuidor atual.

Recapitulando, para qualquer propriedade atualmente reivindicada e utilizada: (a) se nós *sabemos* claramente que não há nenhuma origem criminosa em seu título atual, então obviamente o título atual é legítimo, justo e válido; (b) se nós *não* sabemos se o título atual tem qualquer origem criminosa, nem tampouco temos como averiguar, então a propriedade hipoteticamente "sem dono" reverte-se instantânea e justamente a seu possuidor atual; (c) se nós *sabemos* que o título é criminoso em sua origem, mas não podemos encontrar a vítima ou seus herdeiros, então (c1) se o atual portador do título não for o agressor criminoso da propriedade, então esta se reverte justamente a ele como o primeiro proprietário de uma propriedade hipoteticamente sem dono. Mas (c2) se o atual portador do título é o próprio criminoso ou um dos criminosos que roubaram a propriedade, então não há dúvidas de que ele deve ser despojado dela, revertendo ela então ao primeiro homem que a remover de seu estado de não ter dono e que se apropriar dela por seu uso. E, finalmente, (d) se o título atual é resultado de um crime, *e* a vítima ou os seus herdeiros podem ser encontrados, então o título de propriedade se reverte imediatamente a eles, sem compensação ao criminoso ou aos outros portadores do título injusto.

Poderia ser alegado que o portador ou os portadores de um título injusto (caso eles próprios não sejam os agressores criminosos) deveriam ter o direito à propriedade que eles acrescentaram à propriedade que não era justamente deles, ou, ao menos, serem compensados por estas adições. Em resposta, o critério deve ser se estas adições são ou não *separáveis* da propriedade original em questão. Suponha, por exemplo, que Bruno rouba um carro de Luiz, e que Bruno venda o carro para Roberto. Do nosso ponto de vista, então, o carro tem que ser devolvido imediatamente ao verdadeiro dono, Luiz, sem compensação para Roberto. Ser uma vítima de um roubo não deveria impor obrigações a Luiz de recompensar outra pessoa. Naturalmente, Roberto tem uma queixa legítima contra o ladrão de carros, Bruno,

e deveria poder processar Bruno para a restituição ou para as perdas nas bases do contrato fraudulento que Bruno impingiu a ele (fingindo que o carro era realmente propriedade de Bruno). Mas suponha que Roberto, no decorrer de sua posse do carro, tenha colocado um novo rádio nele; já que o rádio é separável do carro, ele deveria poder retirar o rádio antes de o carro ser devolvido a Luiz, pois ele é o legítimo proprietário do rádio. Por outro lado, se a adição não é separável, mas uma parte integrante da propriedade (e.g., um conserto no motor), então Roberto não deveria poder requerer qualquer pagamento ou propriedade de Luiz (embora ele talvez pudesse conseguir isso processando Bruno). De maneira semelhante, se Bruno roubou uma parcela da terra de Luiz, e a vendeu para Roberto, o critério novamente deveria ser da "separabilidade" de qualquer acréscimo que Roberto tenha feito à propriedade. Se, por exemplo, Roberto tiver construído algumas edificações sobre a propriedade, então ele deveria ter a oportunidade de remover as edificações ou de demoli-las antes de devolver a terra para Luiz, o proprietário original.

Nosso exemplo do carro roubado nos permite enxergar imediatamente a injustiça do atual conceito legal do "título de crédito". Na lei atual, o carro roubado de fato seria devolvido ao dono original sem nenhuma obrigação da parte dele de recompensar o atual detentor do título injusto. Mas o estado designou certos bens como "objetos negociáveis" (e.g., cédulas de dinheiro) cuja posse supõe-se ser do recebedor ou do comprador não-criminoso, e cuja devolução à vítima não pode ser forçada. As legislações peculiares também têm transformado os empenhadores em uma classe semelhantemente privilegiada; de modo que, se Bruno rouba uma máquina de escrever de Luiz, e então a empenha com Roberto, o empenhador pode não ser obrigado a devolver a máquina de escrever ao seu justo dono, Luiz.

Para alguns leitores, nossa doutrina pode parecer severa em relação aos recebedores de boa-fé de bens que posteriormente se averigua haverem sido roubados ou injustamente possuídos. Mas deveríamos lembrar que, no caso de aquisição de *terras*, os exames de títulos é uma prática comum, assim como os seguros de títulos contra tais problemas. Na sociedade libertária, presumivelmente, o negócio de exame de títulos e de seguro de títulos aplicar-se-á também a áreas mais amplas de proteção dos direitos de propriedade justa e privada.

Vemos então que a teoria libertária adequadamente desenvolvida não se junta aos utilitários dando uma aprovação ética arbitrária e indiscriminada a todo título de propriedade atual *nem* condena a moralidade dos títulos existentes a um caos de incerteza total. Muito pelo contrário, a partir do axioma fundamental do direito natural de

todo homem à propriedade de si mesmo e dos recursos sem dono que ele encontra e transforma, a teoria libertária deduz a absoluta moralidade e justiça de todos os títulos de propriedade atuais *exceto* onde a origem dos títulos atuais é criminosa, *e* (1) a vítima ou seus herdeiros podem ser identificados e encontrados, *ou* (2) a vítima não pode ser encontrada, *mas* o portador atual do título é o criminoso em questão. No primeiro caso, a propriedade reverte-se, de acordo com a justiça comum, à vítima ou a seus herdeiros; no último, ela se torna propriedade da primeira pessoa que alterar seu estado de não ter dono.

Assim temos uma teoria de direitos de propriedade: todo homem tem um direito absoluto ao controle e à posse de seu próprio corpo, e aos recursos da terra que ele encontra e transforma. Ele também tem o direito de dar estas propriedades tangíveis (embora ele não possa alienar o controle sobre sua própria pessoa e vontade) e de trocá-las pelas propriedades igualmente originadas por outros. Portanto, todo direito de propriedade legítimo origina-se na propriedade de todo homem sobre sua própria pessoa, assim como o princípio da "apropriação original" da propriedade sem dono pertencer justamente ao primeiro possuidor.

Nós também temos uma teoria de *criminalidade*: um criminoso é alguém que agride tal propriedade. Qualquer título criminoso de propriedade deve ser invalidado e devolvido à vítima ou seus herdeiros; se nenhuma dessas vítimas puder ser encontrada, e se o possuidor atual não for o próprio criminoso, então a propriedade justamente reverte-se ao possuidor atual pelo nosso princípio básico de "apropriação original".

Vejamos agora como esta teoria de propriedade pode ser aplicada às diferentes categorias de propriedade. O caso mais simples, naturalmente, é a propriedade *nas pessoas*. O axioma fundamental da teoria libertária é que cada pessoa deve ser um autoproprietário e que ninguém tem o direito de interferir nesta autopropriedade. Segue-se imediatamente disto a total ilegitimidade da propriedade de uma pessoa sobre outra.[9] Um notório exemplo deste tipo de propriedade é a instituição da *escravidão*. Antes de 1865, por exemplo, a escravidão era um título de "propriedade privada" para muitas pessoas nos Estados Unidos. A ocorrência deste título privado não o tornava legítimo; ao contrário, ele constituía uma agressão *contínua*, uma criminalidade contínua, dos senhores (e daqueles que ajudavam a fazer cumprir seus títulos) contra seus escravos. Pois neste caso as vítimas são clara e imediatamente identificáveis, e o senhor de escravos estava diariamente

[9] O caso complicado das *crianças* será tratado nas págs. 159-175.

cometendo agressões contra seus escravos. Deveríamos mencionar também que, como no nosso caso hipotético do rei da Ruritânia, o utilitarismo não fornece nenhuma base sólida para a revogação do "direito de propriedade" de um senhor sobre seus escravos.

Quando a escravidão era uma prática comum, ocorriam muitas discussões acaloradas sobre o quanto, e se, os senhores deveriam ser compensados monetariamente pela perda de seus escravos. Estas discussões eram incontestavelmente absurdas. Pois o que é que fazemos quando prendemos um ladrão e recuperamos um relógio roubado: compensamos o ladrão pela perda do relógio ou o *punimos*? Certamente, a escravização da pessoa e da própria existência de um homem é um crime muito mais abominável do que o roubo de um relógio e deveria ser tratado de acordo. Como o liberal clássico inglês Benjamin Pearson acidamente comentou: "a proposta tinha sido feita para compensar os donos de escravos e ele imaginou que os escravos eram quem deveriam ter sido compensados".[10] E, evidentemente, esta compensação só seria justa se viesse dos próprios donos dos escravos, e não dos pagadores de impostos.

Deve ser enfatizado que, na questão da escravidão, o fato de ela ter sido abolida imediatamente, ou não, é irrelevante para os problemas de desordem social, de rápido empobrecimento dos mestres de escravos ou da florescência da cultura sulista, muito menos a questão – interessante, logicamente, por outras razões – de a escravidão ser boa para a terra e para o crescimento econômico do Sul ou se teria desaparecido em mais uma ou duas gerações. Para o libertário, para a pessoa que acredita na justiça, a única consideração a ser feita diz respeito à injustiça monstruosa e à contínua agressão da escravidão, e, portanto, à necessidade de se abolir esta instituição o mais rápido quanto fosse possível.[11]

---

[10] Citado em William D. Grampp, *The Manchester School of Economics* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1969), pág. 279. Também sobre compensação e escravidão veja págs. 300, 338 a seguir

[11] Para mais sobre a necessidade geral de o libertário ser um "abolicionista", veja págs. 337 a seguir.

10

O problema do roubo de terras

Uma aplicação particularmente importante de nossa teoria de títulos de propriedade é no caso da propriedade *fundiária*. Para começar, as terras constituem uma porção fixa do planeta, e, portanto, a área de terra perdura praticamente eternamente. As investigações históricas acerca dos títulos de propriedade teriam então que remeter a um passado muito mais remoto do que o que seria necessário para os outros bens mais perecíveis. No entanto, isto não é de forma alguma um problema sério, pois, como vimos, quando as vítimas estão perdidas na antiguidade, a propriedade da terra pertence a quaisquer não-criminosos que a possuam atualmente. Suponha, por exemplo, que Francisco Albuquerque I roubou uma porção de terra de seu legítimo dono, João Batista. Em que estado encontra-se o título do atual possuidor Francisco Albuquerque X? Ou do homem que talvez seja o atual possuidor por ter comprado a terra de Francisco Albuquerque X? Se Batista e seus descendentes perderam-se na antiguidade, então o título da terra pertence própria e legitimamente ao Albuquerque atual (ou ao homem que comprou o título dele), numa aplicação direta de nossa teoria de títulos de propriedade.

Outro problema, e um que nitidamente distingue a terra de outras propriedades, é que a própria *existência* de bens de capital, de bens de consumo ou de mercadorias monetárias é ao menos uma prova *prima facie* de que estes bens foram usados e transformados, de que o trabalho humano foi misturado com recursos naturais para produzi-los. Pois os bens de capital, os bens de consumos e o dinheiro não existem por si mesmos na natureza; eles têm que ser criados pelo trabalho humano de alteração das condições existentes da natureza. Mas uma extensão territorial qualquer que é dada pela natureza *talvez* jamais tenha sido usada ou transformada; e, portanto, qualquer título de propriedade existente da terra-jamais-usada teria que ser considerado inválido. Pois nós vimos que o título de um recurso sem dono (como a terra) é propriamente obtido somente através do dispêndio do trabalho de transformar este recurso por meio do uso. Portanto, se uma terra qualquer nunca foi transformada assim, ninguém pode reivindicar legitimamente sua posse.

Suponha, por exemplo, que o Senhor Gomes possui legalmente uma determinada extensão de terra cuja porção noroeste nunca foi alterada de seu estado natural por Gomes nem por outra pessoa. A

teoria libertária validará moralmente o seu direito ao resto da terra – contanto que, como requer a teoria, não exista nenhuma vítima identificável (ou que o próprio Gomes não tenha roubado a terra). Mas a teoria libertária tem que invalidar seu direito à posse da porção noroeste. Então, desde que não apareça nenhum "colonizador" que comece a transformar a porção noroeste, não existe nenhuma complicação prática; a reivindicação de Gomes pode ser inválida, mas isto também é mera verborragia sem sentido. Ele ainda não cometeu uma agressão criminosa contra ninguém. Mas, caso apareça *outro* homem que vá transformar a terra, e se Gomes o expulsasse da propriedade à força (ou se empregasse outros para fazer isso), então neste momento Gomes se tornaria um agressor criminoso contra o justo dono da terra. O mesmo valeria se Gomes usasse violência para impedir a entrada de outro colonizador nesta terra nunca-usada, para impedir que a colocassem em uso.

Assim, para voltar ao nosso "modelo" Crusoé, Crusoé, ao aportar em uma imensa ilha, pode alardear grandiosamente ao vento sua "posse" de toda a ilha. Mas, na realidade natural, ele somente *possui* a parte que coloniza e coloca em uso. Ou, como mencionado anteriormente, Crusoé pode ser um Colombo solitário aportando em um continente recém-descoberto. Mas, desde que nenhuma outra pessoa entre em cena, a reivindicação de Crusoé não passa de fantasia e de verborragia em vão, sem fundamentação na realidade natural. Mas, se um recém-chegado – um Sexta-feira – entrar em cena e começar a transformar as terras não usadas, então qualquer *imposição* da reivindicação inválida de Crusoé constituiria uma agressão criminosa contra o recém-chegado e uma invasão dos direitos de propriedade dele.

Observe que não estamos dizendo que, a fim de que a propriedade sobre terras seja válida, ela precisa ser usada *continuamente*.[1] O único requerimento é que a terra seja colocada em uso uma vez, tornando-se, deste modo, propriedade daquele que misturou seu trabalho com a terra, que estampou a marca de sua energia pessoal nela.[2] Após este

---

[1] Esta foi a teoria de uso de propriedade de terra proposta por Joshua K. Ingalls no século XIX. Sobre Ingalls, veja James J. Martin, *Men Against the State* (DeKalb, III.: Adrian Allen Associates, 1953), págs. 142-52

[2] Como Leon Wolowski e Emile Levasseur eloquentemente escreveram em "Property," *Lalor's Cyclopedia of Political Science etc.* (Chicago: M.B. Cary, 1884), vol. 3, pág. 392:

> A natureza tem sido apropriada pelo . . . [homem] através de sua utilização; ela tem se tornado *sua*; e ela é sua *propriedade*. Esta propriedade é legítima; ela constitui um direito tão sagrado para o homem quanto o livre exercício de suas faculdades. Ela é sua porque veio inteiramente dele próprio, e não pode ser nada além de que uma emanação de seu ser. Antes dele, praticamente não existia nada além de matéria, uma vez que a partir dele, e através dele, existe riqueza intercambiável. O produtor deixou um fragmento de sua própria pessoa na coisa que então se tornou valiosa, e, consequentemente, pode ser considerada como um prolongamento das faculdades do homem agindo sobre

uso, não há mais razão para invalidar a terra que fica ociosa, assim como não há razão para repudiar alguém que mantém seu relógio na gaveta.[3]

Desta forma, qualquer reivindicação de propriedade a uma terra que jamais foi colocada em uso é invalida. A imposição de tal reivindicação sobre um primeiro-usuário torna-se então um ato de agressão contra um direito de propriedade legítimo. Na prática, é importante destacar, não é nada difícil distinguir uma terra em seu estado virgem natural de uma terra que em algum momento foi alterada pelo homem através de seu uso. A mão do homem ficará evidente de alguma maneira.

No entanto, um problema que às vezes surge na validade dos títulos de terras é o da questão da "turbação da posse". Suponhamos que um homem, Gomes, depare-se com uma parte de uma terra que não esteja claramente sob a posse de ninguém – talvez sem cerca e sem ninguém presente no local. Gomes presume que esta terra não tem dono; ele começa a trabalhar a terra, utilizando-a durante um espaço de tempo, e então o dono original da terra aparece e ordena o despejo de Gomes. Quem está certo? A lei de turbação da posse comum arbitrariamente estabelece uma duração de tempo de vinte anos, após a qual o invasor, apesar de sua agressão contra a propriedade de outro, retém absoluta propriedade da terra. Porém a nossa teoria libertária acredita que a terra precisa ser transformada pelo homem apenas *uma vez* para que a posse privada seja passada. Então, se Gomes depara-se com uma terra que tem, de alguma maneira, a marca de uma utilização humana anterior, é de sua responsabilidade *presumir* que a terra está sob a posse de alguém. Qualquer intrusão nesta terra, sem uma investigação mais profunda, tem que ser feita sob o risco de o recém-chegado ser um agressor. É claro que é possível que a terra anteriormente possuída tenha sido *abandonada*; mas o recém-chegado não deve despreocupadamente presumir que a terra que foi evidentemente transformada pelo homem não é mais possuída por ninguém. Ele tem que se empenhar em descobrir se seu novo título de terra é transparente, como vimos que é de fato feito nos negócios de busca de

---

a natureza externa. Como um ser livre, ele pertence a si mesmo; visto que a causa, ou em outras palavras, a força produtora, é ele próprio; o efeito, ou em outras palavras, a riqueza produzida ainda é ele próprio. Quem se atreve a contestar seu título de propriedade tão claramente marcado pelo sinal de sua personalidade?

[3] Existem, como demonstrei em outro lugar, excelentes razões econômicas pelas quais a terra, em particular, possa permanecer sem uso; pois os níveis acima do mínimo de subsistência dependem da oferta de trabalho ser mais escassa do que a oferta de terra e, quando se alcança esta situação favorável, consideráveis quantidades de terras serão "sub- marginais" e, consequentemente, ociosas. Veja Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1962), págs. 504, 609. Para um exemplo fascinante da ocorrência periódica de títulos de propriedade de terras de acordo com o calendário migratório desenvolvido por diversas tribos ao sul da Pérsia, veja Fredrik Barth, "The Land Use Pattern of Migratory Tribes of South Persia," *Norsk Geografisk Tidsskrift*, Bind 17 (1959–1960): 1–11.

títulos.[4] Por outro lado, se Gomes se depara com uma terra que claramente jamais foi transformada por ninguém, ele pode transformá-la imediata e impunemente, pois na sociedade libertária ninguém pode ter um título válido de uma terra que jamais foi transformada.

No mundo atual, depois de quase todas as extensões de terra já terem sido colocadas a serviço do homem, a invalidação de títulos de terra por jamais terem sido usadas não seria muito comum. De maior importância hoje em dia seria a invalidação de títulos de propriedade de terra como consequência de agressões *contínuas* de terceiros a terras com proprietários legítimos. Já discutimos o caso de os ancestrais de Albuquerque terem confiscado uma parte da terra da família Batista, enquanto Albuquerque usa e possui a terra nos dias atuais. Mas suponha que, séculos atrás, Batista estava cultivando o solo e, portanto, possuindo legitimamente a terra; e então aquele Albuquerque aparece e se estabelece perto de Batista, reivindicando, através do uso de coerção, o título da terra de Batista, e extraindo pagamento ou "aluguel" de Batista pelo privilégio de continuar a cultivar o solo. Suponha que agora, séculos depois, os descendentes de Batista (ou, para nosso propósito, outros familiares ou chegados) estão cultivando o solo, enquanto os descendentes de Albuquerque, ou aqueles que compraram seus títulos, ainda continuam a exigir tributos dos agricultores modernos. Sobre quem recai o verdadeiro direito de propriedade em tal caso? Deveria estar claro que aqui, assim como no caso da escravidão, temos um caso de agressão contínua contra os verdadeiros donos – os legítimos proprietários – da terra, os agricultores, ou camponeses, pelo dono ilegítimo, o homem cujo título original e *contínuo* da terra e dos seus frutos veio da coerção e da violência. Do mesmo modo que o Albuquerque original era um agressor contínuo do Batista original, os camponeses modernos estão sendo agredidos pelos possuidores do título da terra derivado de Albuquerque. Neste caso, que poderemos chamar de "feudalismo" ou "monopólio da terra", os proprietários de terra feudais ou monopolistas não possuem título legítimo à propriedade. Os "locatários" atuais, ou camponeses, deveriam ser os donos absolutos de suas propriedades, e, como no caso da escravidão, os títulos da terra deveriam ser transferidos aos camponeses, sem compensações aos proprietários monopolistas.[5]

---

[4] Claro, todo mundo deveria ter o *direito* de abandonar qualquer propriedade que desejar; em uma sociedade libertária, ninguém pode ser forçado a possuir uma propriedade que ele deseja abandonar.

[5] O termo "feudalismo", como utilizado aqui, não tem a intenção de se aplicar à qualquer terra ou a qualquer relação existente durante o período da Idade Média; ele é utilizado aqui para abranger um tipo simples de ação: a apreensão da terra através da conquista e a declaração e a imposição contínua de propriedade sobre esta terra e a extração de aluguel dos camponeses que continuam cultivando o solo. Para uma defesa deste uso mais abrangente do termo "feudalismo", veja Robert A. Nisbet, *The Social Impact*

Repare que o "feudalismo", da maneira que nós o definimos, não se restringe ao caso em que o camponês *também* é coagido a permanecer na terra e a continuar cultivando-a através da violência (em linhas gerais, a instituição da *servidão*).[6] Nem se restringe aos casos onde medidas adicionais de violência são utilizadas para reforçar e para manter a posse de terra feudal (tal como o estado impedir através da violência que qualquer proprietário de terra divida suas terras e as venda ou as deixe de herança em subdivisões menores).[7] Tudo o que o "feudalismo" requer, na nossa interpretação, é a apreensão violenta da propriedade de terra de seus verdadeiros donos, os transformadores da terra, e a continuidade deste tipo de relação com o decorrer dos anos. O aluguel de terras feudal, então, é o equivalente exato do pagamento de um tributo anual contínuo dos produtores aos seus conquistadores predatórios. O aluguel de terras feudal é, portanto, uma forma de tributo permanente. Repare também que os camponeses em questão não precisam ser os descendentes das vítimas originais. Pois dado que a agressão é contínua durante o tempo que esta relação feudal de agressão permanece em vigor, os camponeses atuais são as vítimas contemporâneas e são atualmente os legítimos donos da propriedade. Em resumo, no caso da terra feudal, ou do monopólio da terra, nossas duas condições prevalecem para a invalidação dos títulos de propriedade atuais: pois não apenas o título da terra original é criminoso, mas também o atual, *e* as vítimas atuais podem ser identificadas muito facilmente.

Nosso caso hipotético anterior do rei da Ruritânia e seus parentes é um exemplo de um meio pelo qual o feudalismo pode ter início em uma ampla extensão territorial. Depois da ação do rei, ele e seus parentes tornaram-se senhores de terra feudais de seus lotes da Ruritânia, cada um recolhendo tributos coercitivos em forma de "aluguel" feudal dos habitantes.

Claro que nós não pretendemos insinuar que todo aluguel de terra é ilegítimo e uma forma de tributo contínuo. Pelo contrario, não há nenhuma razão, em uma sociedade libertária, para que uma pessoa, ao transformar a terra, não possa em seguida alugá-la ou vendê-la para

---

of the Revolution (Washington, D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1974), págs. 4–7.

[6] A servidão, assim como a escravidão, constitui uma agressão contínua do senhor perante seus servos, perante os legítimos proprietários. Para uma discussão sobre as várias definições de feudalismo, veja Marc Bloch, Feudal Society (Chicago: University of Chicago Press, 1961), cáp. 1.

[7] Estas medidas incluem o *legado* (impedindo o proprietário de vender sua terra pelo uso da força) e a *primogenitura* (impedindo-o através do uso de coerção de deixar sua terra de herança, a não ser intacta e para seu filho mais velho).

outra; na realidade, é exatamente isto que irá ocorrer. Então como podemos fazer a distinção entre o aluguel feudal e o aluguel legítimo, entre os arrendamentos feudais e os arrendamentos legítimos? Novamente, aplicamos nossa regra para decidir sobre a validade dos títulos de propriedade: nós procuramos verificar se a origem do título da terra é criminoso e, no caso atual, se a agressão sobre os produtores da terra, os camponeses, ainda continua. Se nós *sabemos* que estas condições se confirmam, então não há problema, pois a identificação, tanto do agressor quanto da vítima, está consideravelmente definida. Mas se nós *não sabemos* se estas condições vigoram, então (aplicando nossa regra), desprovidos de uma possibilidade clara de identificação do criminoso, concluímos que o título da terra e a cobrança de aluguel são justos, legítimos e não feudais. Na prática, já que, numa situação feudal, a criminalidade é antiga e contínua *e* as vítimas camponesas são prontamente identificáveis, o feudalismo é uma das formas de títulos inválidos mais fáceis de se detectar.

11

O monopólio de terras: passado e presente

Deste modo, existem dois tipos de invalidação ética de títulos de terra:[1] o "feudalismo", no qual há contínua agressão dos detentores dos títulos da terra sobre os camponeses engajados na transformação do solo; e a dominação da terra, em que reivindicações arbitrárias de terras virgens são usadas para afastar os transformadores originais da terra. Podemos chamar estas duas agressões de "monopólio de terras" – não no sentido de que uma única pessoa ou grupo possui toda a terra na sociedade, mas no sentido de que privilégios arbitrários de propriedade de terras são impostos em ambos os casos, chocando-se com a regra libertária da não propriedade da terra exceto pelos verdadeiros transformadores, seus herdeiros e seus cessionários.

O monopólio da terra é muito mais difundido no mundo moderno do que a maioria das pessoas – especialmente a maioria dos americanos – pensam. No mundo subdesenvolvido, especialmente na Ásia, no Oriente Médio e na América Latina, a posse feudal de terra é um problema social e econômico crucial – com ou sem a ocorrência de quase servidão da classe camponesa. Na verdade, dos países do mundo, os Estados Unidos é um dos poucos praticamente livres de feudalismo, devido a uma casualidade de sorte em seu desenvolvimento histórico.[2] Tendo em grande medida ficado de fora do próprio feudalismo, é difícil para os americanos compreender a magnitude deste problema. E pode-se dizer isso especialmente dos economistas laissez-faire americanos, que tendem a limitar suas recomendações aos países atrasados a sermões a respeito das virtudes do livre mercado. Mas estes sermões naturalmente não são ouvidos, pois o "livre mercado" para os conservadores americanos obviamente não inclui o fim do feudalismo e do monopólio da terra e a transferência dos títulos destas terras, *sem compensações*, à

[1] Somando-se, logicamente, os *títulos do governo*, que veremos adiante.

[2] Esta exceção feliz não se estende àquelas terras mexicanas confiscadas de seus donos e redistribuídas pelos conquistadores ianques – como pode ser visto através do recente movimento méxico-americano, liderado por Reies Lopez Tijerina, para restituir aos herdeiros das vítimas a terra roubada deles pelos conquistadores dos EUA. Sobre o roubo da terra dos méxico-americanos, veja Clark S. Knowlton, "Land-Grant Problems Among the State's Spanish-Americans," *New Mexico Business* (junho 1967): 1-13. Veja também Clyde Eastman, Garrey Carruthers, e James A. Liefer, "Contrasting Attitudes Toward Land in New Mexico," *New Mexico Business* (março 1971): 3-20. Sobre o movimento de Tijerina, veja Richard Gardner, *Grito!: Reies Tuerina and the New Mexico Land Grant War of 1967* (New York: Harper and Row, 1971).

classe camponesa. E, ainda, já que a agricultura é sempre a indústria disparadamente mais importante dos países subdesenvolvidos, um mercado *verdadeiramente* livre, uma sociedade verdadeiramente libertária devotada à justiça e aos direitos de propriedade, só pode ser estabelecido lá acabando-se com as reivindicações feudais injustas de propriedade. Mas os economistas utilitários, que não se baseiam em nenhuma teoria ética de direitos de propriedade, têm de recorrer à defesa de qualquer *status quo* que exista – neste caso, infelizmente, o *status quo* da opressão feudal da justiça e de qualquer mercado da terra ou da agricultura genuinamente livre. Esta desconsideração do problema da terra significa dizer que os americanos e os cidadãos dos países subdesenvolvidos falam duas línguas diferentes e que não podem sequer começar a entender a posição dos outros.

Os conservadores americanos, em particular, aconselham os países atrasados sobre as virtudes e a importância do investimento privado estrangeiro procedente de países avançados e da criação de um clima favorável para este investimento, livre de molestamentos governamentais. Tudo isto é a pura verdade, mas, novamente, é algo que frequentemente é ilusório para os povos subdesenvolvidos, porque os conservadores pecam insistentemente em não distinguir entre investimento estrangeiro de livre mercado legítimo e investimento baseado em concessões monopolistas e em doações de vastas extensões de terras outorgadas pelos estados subdesenvolvidos. Do mesmo modo que os investimentos estrangeiros são baseados no monopólio da terra e na agressão contra a classe camponesa, os capitalistas assumem os aspectos dos senhores feudais e têm que ser tratados da mesma maneira.

Uma expressão comovente destas verdades foi pronunciada na forma de uma mensagem ao povo americano pelo proeminente intelectual de esquerda mexicano Carlos Fuentes:

> Vocês tiveram quatro séculos de desenvolvimento ininterrupto sob a estrutura capitalista. Nós tivemos quatro séculos de subdesenvolvimento sob a estrutura feudal. . . . Vocês tiveram sua própria origem na revolução capitalista. . . . Vocês começaram do zero, uma sociedade virgem, totalmente equiparada aos tempos modernos, sem lastro feudal algum. Nós, ao contrário, fomos criados para sermos um apêndice da ordem feudal decadente da Idade Média; nós herdamos sua estrutura obsoleta, absorvemos seus vícios e os convertemos em instituições situadas às margens da revolução do mundo moderno. . . . Nós fomos da . . . escravidão para . . . o *latifúndio* [extensões enormes de terra sob propriedade de um único dono], a

> negação dos direitos políticos, econômicos ou culturais das massas, uma espécie de alfândega impedindo a entrada de ideias modernas. . . . Vocês têm que entender que o drama da América Latina origina-se na persistência das estruturas feudais ao longo de quatro séculos de miséria e de estagnação, enquanto vocês estavam no centro da revolução industrial, exercendo a democracia liberal.[3]

Não precisamos vasculhar muito para encontrar exemplos de agressões e de monopólios de terras no mundo moderno; na verdade, eles são muito numerosos. Nós podemos citar um exemplo não muito diferente do nosso hipotético rei da Ruritânia: "O Xá possui mais da metade de toda a terra arável do Irã, terra originalmente dominada por seu pai. Ele possui cerca de 10.000 vilas. Até agora, este grande reformador vendeu duas de suas vilas."[4] Um típico exemplo de investimento estrangeiro combinado com agressão à terra é uma companhia mineradora norte americana no Peru, a Cerro de Pasco Corporation. Cerro de Pasco, tendo comprado legitimamente sua terra de um convento religioso meio século atrás, começou, em 1959, a invadir e a se apoderar das terras de índios camponeses vizinhos. Os índios Rancas que se recusaram a deixar suas terras foram massacrados por camponeses pagos pela companhia; os índios Yerus Yacan tentaram contestar a ação da companhia nos tribunais, enquanto homens da companhia queimavam pastagens e destruíam cabanas. Quando os índios retomaram suas terras por meio de ações de massa não violentas, o governo peruano, a pedido da Cerro de Pasco e dos latifundiários regionais, enviou tropas para expulsar, agredir e até assassinar os índios desarmados.[5]

Então qual deve ser a nossa opinião em relação a investimentos em terras petrolíferas, uma das principais formas de investimento estrangeiro em países subdesenvolvidos nos dias de hoje? O principal erro da maioria dos analistas é fornecer ou uma aprovação universal ou uma condenação universal, pois a resposta depende da justiça do título de propriedade estabelecido em cada caso específico. Por exemplo, num lugar em que uma companhia petrolífera, estrangeira ou nacional, reivindica o campo de petróleo que ela descobriu e perfurou,

---

[3] Carlos Fuentes, "The Argument of Latin América: Words for the North Americans," em *Whither Latin América?* (New York: Monthly Review Press, 1963), págs. 10–12.

[4] Michael Parrish, "Iran: The Portrait of a U.S. Ally," *The Minority of One* (dezembro 1962): 12.

[5] Sebastian Salazar Bondy, "Andes and Sierra Maestra," em *Whither Latin América?* pág. 116, diz:

> De tempos em tempos, os jornais de Lima publicam histórias sobre uma ou outra comunidade que está "invadindo" as propriedades dos latifundiários ou dos mineradores. O leitor bem informado sabe o que está acontecendo. Fartos de serem despojados, desprovidos de justiça oficial, os índios decidiram retomar pelas próprias mãos o que sempre pertenceu a eles.

então esta é a sua justa propriedade privada "apropriada originalmente", e é injusto que o governo do país subdesenvolvido taxe e regule a companhia. Num lugar em que o governo insiste em reivindicar a propriedade da terra e apenas concede o petróleo à companhia, então (como veremos mais adiante ao discutir a função do governo), a reivindicação do governo é ilegítima e inválida, e a companhia, no papel de apropriadora original, é justamente a dona e não meramente a arrendatária da terra petrolífera.

Por outro lado, existem casos em que a companhia petrolífera utiliza o governo de um país subdesenvolvido para outorgar, antes da perfuração, uma concessão monopolista a todo o petróleo de uma imensa extensão de terra, concordando desse modo com o uso da força para oprimir todos os produtores competitivos de petróleo que poderiam procurar petróleo e perfurar poços nesta área. Neste caso, como no caso anterior em que Crusoé usa a força arbitrariamente para oprimir Sexta-feira, a companhia de petróleo anterior está usando ilegitimamente o governo para obter um monopólio de terras petrolíferas. Eticamente, qualquer nova companhia que entrar em cena para descobrir petróleo e perfurar poços é a dona correta de *sua* área petrolífera "apropriada originalmente". *A fortiori*, claro, nossa concessionária de petróleo que também utiliza o estado para expulsar camponeses de sua terra à força – como foi feito, por exemplo, pela Creole Oil Co. na Venezuela – é uma colaboradora da agressão do governo contra os direitos de propriedade da classe camponesa.

Agora é possível enxergar a grave falácia dos atuais programas de "reforma agrária" dos países subdesenvolvidos. (Estes programas geralmente envolvem transferências secundárias das terras menos férteis dos grandes proprietários para camponeses, combinadas com compensação total aos proprietários, geralmente financiada pelos próprios camponeses via auxilio estatal). Se o título do grande proprietário é justo, então qualquer reforma agrária aplicada a esta terra é uma confiscação injusta e criminosa de sua propriedade; mas, por outro lado, se o seu título é injusto, então a reforma é sem valor e não toca o âmago da questão. Pois então a única solução seria tornar o título vago e transferi-lo aos camponeses, certamente sem nenhuma compensação aos agressores que se apoderaram injustamente da terra. Deste modo, o problema da terra nos países subdesenvolvidos só pode ser solucionado através da aplicação das regras da justiça que demonstramos; e esta aplicação requer uma investigação empírica detalhada e indiscriminada dos títulos de terra atuais.

Nos últimos anos, a doutrina de que o feudalismo, ao invés de ser opressivo e explorador, era na verdade uma proteção à liberdade

ganhou espaço entre os conservadores americanos. É verdade que o feudalismo, conforme indicado por estes conservadores, não foi um sistema tão horrível quanto o "despotismo oriental", mas isto é praticamente a mesma coisa que dizer que a prisão não é uma pena tão severa quanto a morte. A diferença entre o feudalismo e o despotismo oriental era na verdade mais de grau do que de tipo; o poder arbitrário sobre a terra e sobre as pessoas presentes nesta terra era, no primeiro caso, fragmentado em segmentos geográficos; no segundo caso, as terras de toda a extensão territorial de um país tendiam a se concentrar nas mãos de um governador imperial, auxiliado por seu séquito burocrático. Os sistemas de poder e de repressão são de tipos similares; o déspota oriental é um único senhor feudal com o poder, consequentemente, acumulando-se em suas mãos. Cada sistema é uma variante do outro; nenhum deles é libertário de maneira alguma. E não há razão para se supor que a sociedade tem que escolher entre um ou outro – que estas são as únicas alternativas.

O pensamento histórico a respeito de toda esta questão desviou-se para um caminho totalmente errado com os historiadores estatistas alemães do final do século XIX: com homens como Schmoller, Bücher, Ehrenberg e Sombart.[6] Estes historiadores postularam uma nítida dicotomia e um conflito inerente entre o feudalismo e a monarquia absolutista, ou o estado forte. Eles postularam que o desenvolvimento capitalista requer uma monarquia absolutista e um estado forte para romper as restrições feudais e do tipo-guilda. Ao sustentar esta dicotomia do capitalismo *mais* o estado central forte vs. o feudalismo, eles contaram com o apoio, de acordo com seus pontos de vista singulares, dos marxistas, que não fizeram nenhuma distinção particular entre a "burguesia" que se utilizou do estado e a burguesia que atuou no livre mercado. Hoje em dia alguns conservadores modernos pegaram esta velha dicotomia e a subverteram. O feudalismo e o estado central forte ainda são considerados polos opostos fundamentais, salvo que, para eles, o feudalismo é considerado a alternativa boa.

O erro aqui está na própria dicotomia. Na verdade, o estado forte e o feudalismo não eram antitéticos; o primeiro era um desdobramento lógico do segundo, com o monarca absoluto governando como um super senhor feudal. O estado forte, quando se desenvolveu na Europa ocidental, não tratou de acabar com as restrições feudais ao comercio; ao contrário, ele *sobrepôs* as suas próprias restrições centrais e os pesados impostos sobre a estrutura feudal. A Revolução Francesa,

[6] Ironicamente, os últimos anos de Sombart foram marcados por um ataque à noção do desenvolvimento capitalista. Veja e.g., Werner Sombart, *A New Social Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1937); veja também Werner Sombart, *Vom Menschen* (Berlin, 1938).

direcionada contra a personificação viva do estado forte na Europa, visava à destruição tanto do feudalismo com suas restrições locais, quanto das restrições e altas taxas impostas pelo governo central.[7] A verdadeira dicotomia era a liberdade de um lado *versus* os senhores feudais e o monarca absoluto do outro lado. Além disso, o livre mercado e o capitalismo floresceram mais cedo e mais intensamente nos países onde o poder do feudalismo *e* do governo central estavam relativamente mais fracos: nas cidades-estado italianas e na Holanda e na Inglaterra do século XVII.[8]

O relativo afastamento da América do Norte da influência negativa da terra feudal e do monopólio de terras não se deu por falta de tentativas. Muitas das colônias inglesas tentaram vigorosamente estabelecer a regra feudal, principalmente onde as colônias eram companhias concessionárias ou proprietárias, especialmente em Nova Iorque, Maryland e nas Carolinas. As tentativas fracassaram porque o Novo Mundo era uma extensão territorial vasta e virgem, e, portanto, os numerosos recebedores dos privilégios da terra feudal e monopolista – muitas delas imensas – só conseguiam lucrar com elas ao induzir os colonos a virem ao Novo Mundo e a se estabelecerem em suas propriedades. Aqui não havia, como no Velho Mundo, colonos já presentes em terras relativamente cheias que poderiam ser explorados facilmente. Ao contrário, os proprietários de terras, forçados a encorajar a colonização, e ansiosos por um retorno rápido, invariavelmente subdividiam e vendiam suas terras aos colonos. Foi uma pena, claro, que por meio de reivindicações arbitrárias e de privilégios governamentais, os títulos de terras tenham se concentrado antes da colonização. Os colonos foram consequentemente forçados a pagar um preço pelo que deveria ter sido uma terra gratuita. Mas, *se* a terra era comprada pelo colono, a injustiça desaparecia e o título da terra cabia a seu correto portador: o colono. Desta maneira, o vasto suprimento de terra virgem, somado ao desejo de lucro rápido dos beneficiados com terras, levaram à feliz dissolução do feudalismo e do monopólio da terra em toda parte, e ao estabelecimento de um verdadeiro sistema agrário libertário na América do Norte. Alguns proprietários coloniais tentaram continuar a coletar *quirents* (taxas de liberação) dos colonos – o último vestígio de extorsão feudal – mas os colonos em toda a parte recusavam-se a pagar ou a considerar a terra como não sendo deles. Em todos os casos, os proprietários

---

[7] Sobre a propriedade privada e o feudalismo na Revolução Francesa, veja Gottfried Dietze, *In Defense of Property* (Chicago: Regnery, 1963), págs. 140-41.

[8] Sobre o desprezado caso holandês, veja Jelle C. Riemersma, "Economic Enterprise and Political Powers After the Reformation," *Economic Development and Cultural Change* (julho 1955): 297-308.

coloniais desistiram de tentar coletar seus *quirents*, mesmo antes de seus privilégios serem confiscados pela Coroa Britânica.[9] Somente em um caso menor o direito de posse feudal perdurou (à parte do caso vital da escravidão e das grandes plantações dos estados do sul) nas colônias inglesas: nos condados do Vale Hudson em Nova Iorque, onde os grandes beneficiados persistiram em *não* vender as terras aos colonos, mas em arrendá-las. Como resultado, houve contínua resistência e até mesmo combates abertos iniciados pelos fazendeiros (que eram até conhecidos como "camponeses") contra seus senhores feudais. Esta resistência culminou nas guerras "Anti-Rent" dos anos de 1840, quando finalmente as extorsões de *quitrent* foram extintas pela legislatura do estado, e o último vestígio de feudalismo fora do sul finalmente desapareceu.

A importante exceção a este idílio agrário, claro, foi o florescimento do sistema escravocrata nos estados do Sul. Foi somente a coerção do trabalho escravo que possibilitou que o amplo sistema de plantação de larga escala prosperasse no Sul. Sem o poder de possuir e de forçar o trabalho dos outros, as vastas plantações – e talvez muito do tabaco e, posteriormente, da cultura do algodão – não teriam se difundido pelo Sul.

Nós mostramos anteriormente que havia somente uma solução moral possível para a questão da escravidão: a abolição imediata e incondicional, sem nenhuma compensação aos senhores de escravo. Na realidade, qualquer compensação deveria ter sido feita no sentido oposto – para indenizar os escravos oprimidos pelos seus tempos de vida em escravidão. Uma parte essencial desta necessária compensação teria sido garantir as terras da plantação não aos senhores de escravo, que dificilmente tinham um título válido a qualquer propriedade, mas aos próprios escravos, cujo trabalho, de acordo com o nosso princípio da "apropriação original", foi misturado com o solo para desenvolver as plantações. Resumindo, no mínimo a justiça libertária básica necessitaria não apenas da libertação imediata dos escravos, mas também da imediata transferência para os escravos, mais uma vez sem compensações aos senhores, das terras das plantações em que eles trabalharam e suaram. De qualquer forma, o Norte vitorioso cometeu o mesmo erro – embora usar a palavra "erro" é ser muito generoso com um ato que preservou a essência de um sistema social injusto e opressivo – que o czar Alexander cometeu quando libertou os servos russos em 1861: os *corpos* dos oprimidos foram libertados, mas a

[9] Sobre a experiência americana, veja Murray N. Rothbard, *Conceived in Liberty* (New York: Arlington House, 1975), vol. 1

propriedade em que eles trabalharam e que eminentemente mereciam possuir permaneceu nas mãos dos antigos opressores. Assim, com o poder econômico permanecendo em suas mãos, não demorou para que os antigos senhores mais uma vez se encontrassem praticamente na posição de mestres daqueles que agora eram inquilinos ou empregados da fazenda livres. Os servos e os escravos sentiram o gosto da liberdade, mas foram cruelmente privados de seus frutos.[10]

[10] Nos últimos anos, uma nova onda de historiadores a favor dos abolicionistas – como Staughton Lynd, James McPherson e Willie Lee Rose – tem reconhecido a importância crucial da reivindicação abolicionista de "quarenta acres e uma mula" na devolução de antigas plantações aos escravos. Veja James M. McPherson, *The Struggle for Equality: Abolitionists and the Negro in the Civil War and Reconstruction* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964); e Willie Lee Rose, *Rehearsal for Reconstruction: The Port Royal Experiment* (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1964). Veja também Claude F. Oubre, *Forty Acres and a Mule: The Freedmen's Bureau and Black Land Ownership* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1978).

12

Defesa própria

Se todo homem possui o direito absoluto à sua propriedade justamente adquirida, então ele tem o direito de *resguardar* esta propriedade – de defendê-la através da violência de invasões violentas. Os pacifistas incondicionais, que também defendem os direitos de propriedade – como Robert LeFevre –, caem em uma autocontradição inevitável: pois se um homem possui uma propriedade e mesmo assim o direito de defendê-la de ataques é negado a ele, então está claro que ele está sendo privado de um aspecto muito importante desta propriedade. Dizer que alguém possui o direito absoluto a alguma propriedade, mas não o direito de defendê-la contra ataques ou invasões, é o mesmo que dizer que ele não possui o pleno direito a esta propriedade.

Além disso, se todo homem possui o direito de defender sua pessoa e sua propriedade contra ataques, então ele tem que ter também o direito de contratar ou aceitar a ajuda de outras pessoas para fazer esta defesa: ele pode empregar ou aceitar protetores assim como ele pode empregar ou aceitar os serviços voluntários de jardineiros para seu gramado.

Até onde se estende o direito de um homem de defender a si mesmo e a sua propriedade? A resposta básica deve ser: até o ponto em que ele começa a infringir os direitos de propriedade de outros. Pois, neste caso, sua "defesa" equivaleria a uma invasão criminosa da justa propriedade de algum outro homem, contra a qual ele poderia corretamente se defender.

Consequentemente, a defesa violenta apenas pode ser usada contra uma invasão real ou iminente contra a propriedade de uma pessoa – e não pode ser usada contra qualquer "prejuízo" não violento que possa incorrer sobre o rendimento da pessoa ou o valor da propriedade. Deste modo, suponha que A, B, C, D . . . etc. decidam, por *qualquer razão*, boicotar as vendas dos produtos da fábrica ou da loja de Silva. Eles fazem piquetes, distribuem panfletos e fazem discursos – tudo isso de forma não invasiva – invocando todos a boicotarem Silva. O Silva pode sofrer uma perda considerável de rendimento, e eles podem muito bem estar fazendo isso por razões triviais ou até imorais; mas a verdade é que organizar tal boicote está perfeitamente dentro dos direitos deles, e que, se Silva tentasse usar violência para dissolver as atividades deste boicote, ele seria um invasor criminoso da propriedade deles.

A violência defensiva, portanto, tem que se restringir à resistência a atos invasivos contra a pessoa ou a propriedade. Mas devem estar contidos nesta invasão dois corolários à verdadeira agressão física: *intimidação*, ou uma ameaça direta de violência física; e *fraude*, que envolve a apropriação da propriedade de outra pessoa sem o consentimento dela, sendo, portanto, "roubo implícito".

Deste modo, suponha que alguém se aproxime de você na rua, saque um revolver e exija sua carteira. Ele pode não ter atacado você fisicamente durante este encontro, mas tirou dinheiro de você com base em uma ameaça direta e evidente de que ele *iria* atirar em você caso você desobedecesse ao comando dele. Ele utilizou a ameaça de invasão para obter obediência ao seu comando, e isto equivale a uma invasão propriamente dita.

No entanto, é importante ressaltar que a ameaça de agressão deve ser palpável, imediata e direta; em suma, que ela esteja inclusa no início de um ato evidente. Qualquer critério remoto ou indireto – qualquer "risco" ou "ameaça" – é simplesmente uma desculpa para ações invasivas dos supostos "defensores" das alegadas "ameaças". Um dos principais argumentos, por exemplo, da proibição do álcool nos anos de 1920 era que o consumo de álcool aumentava a probabilidade de as pessoas (indefinidas) cometerem diversos crimes; portanto, a proibição baseava-se no que seria um ato "defensivo" em defesa das pessoas e de suas propriedades. Na verdade, obviamente, ela era uma invasão brutal dos direitos às pessoas e às propriedades, do direito de comprar, de vender e de consumir bebidas alcoólicas. Do mesmo modo, poderia ser afirmado que (a) a ingestão insuficiente de vitaminas torna as pessoas mais nervosas, que, (b) logo esta insuficiência irá provavelmente aumentar a criminalidade, e que, portanto, (c) todo mundo deveria ser forçado a tomar a quantidade diária adequada de vitaminas. Se introduzimos "ameaças" à pessoa e à propriedade que são indefinidas e futuras – i.e., não são evidentes e imediatas – então toda forma de tirania torna-se desculpável. A única maneira de se defender de tal despotismo é mantendo claro, imediato e evidente o critério para invasões perceptíveis. Pois, no caso inevitável de ações imprecisas e confusas, temos que nos esforçar ao máximo para exigir que uma ameaça de invasão seja direta e imediata, e, portanto, para deixar que as pessoas façam o que quer que estejam fazendo. Em resumo, o ônus da prova de que a agressão realmente já teve início deve caber à pessoa que se utiliza de violência defensiva.

A definição de "fraude" como "roubo implícito" origina-se do direito de livre contrato, que, por sua vez, deriva-se dos direitos de propriedade privada. Deste modo, suponha que Silva e Alves concordam

com uma troca contratual de títulos de propriedade: Silva pagará $1000 em troca do carro de Alves. Se Silva apropriar-se do carro e então se recusar a transferir os $1000 a Alves, então, na realidade, Silva roubou os $1000; Silva é um agressor perante os $1000 que agora pertencem devidamente a Alves. Assim, não cumprir os termos de um contrato deste tipo é a mesma coisa que roubar e, portanto, é a mesma coisa que uma apropriação física da propriedade de outra pessoa ao menos tão "violenta" quanto uma transgressão ou um mero roubo sem arma.

A *adulteração* fraudulenta é igualmente um roubo implícito. Se Silva paga $1000 e recebe de Alves um carro mais velho e mais simples do que o tipo de carro especificado, isto também é roubo implícito: mais uma vez, a propriedade de alguém foi apropriada em um contrato sem que a propriedade da outra pessoa tenha sido transferida para ela conforme acordado.[1]

Porém não podemos nos deixar cair na armadilha de acreditar que todos os contratos, quaisquer que sejam as suas naturezas, devem ser executáveis (i.e., que a violência pode ser usada para obrigar seus cumprimentos). A única razão pela qual os contratos acima são executáveis é que a quebra de tais contratos implica em um roubo de propriedade implícito. Aqueles contratos que *não* envolvem roubo implícito não deveriam ser executáveis em uma sociedade libertária.[2] Suponha, por exemplo, que *A* e *B* façam um acordo, um "contrato", para se casarem dali a seis meses; ou que *A* prometa que, dentro do prazo de seis meses, ele dará a *B* uma certa quantia em dinheiro. Se *A* quebra este acordo, ele talvez possa ser repreendido moralmente, mas ele não roubou implicitamente a propriedade de outra pessoa e, portanto, tal contrato não pode ser forçado. Usar violência para forçar *A* a cumprir os termos destes contratos seria *a mesmíssima coisa* que uma invasão criminosa dos direitos de *A*, assim como seria caso Silva decidisse usar a violência contra os homens que boicotaram sua loja. As meras *promessas*, portanto, não são contratos justamente executáveis, pois a sua quebra não envolve invasão de propriedade nem roubo implícito.

Os contratos de débito são devidamente executáveis, não porque envolvem uma promessa, mas porque a propriedade do credor é apropriada sem o seu consentimento – i.e., roubada – se o débito não é quitado. Deste modo, se João empresta a Pedro $1000 neste ano

---

[1] Para um desenvolvimento dos princípios libertários de adulteração da lei, veja Wordsworth Donisthorpe, *Law In A Free State* (London: Macmillan, 1895), págs. 132-58

[2] Para um desenvolvimento adicional desta tese, veja a seção "Propriedade, direitos e a teoria de contratos", Cap. 19 a seguir.

em troca de receber $1100 no próximo ano, e Pedro falta com o pagamento dos $1100, a conclusão correta é que Pedro se apropriou de $1100 da propriedade de João, que Pedro se recusa a transferir – que portanto lhe roubou. Esta maneira legal de tratar um débito – de considerar que o credor possui uma *propriedade* sobre o débito – deveria ser aplicada a todos os contratos de débito.

Portanto, não compete à *lei* – ou, melhor dizendo, às regras e aos instrumentos pelos quais a pessoa e a propriedade são defendidas por meio de violência – tornar as pessoas morais por meio do uso da violência legal. Não é dever da lei fazer as pessoas cumprirem suas promessas ou serem confiáveis. Compete à violência legal defender as pessoas e suas propriedades de ataques violentos, do molestamento ou da apropriação de suas propriedades sem os seus consentimentos. Determinar algo além disso – determinar, por exemplo, que o cumprimento de uma mera promessa pode ser obrigatório – é fazer dos "contratos" um fetiche, enquanto se esquece a *razão* de alguns deles poderem ser obrigatórios: a defesa dos justos direitos de propriedade.

A defesa violenta então deve confinar-se à invasão violenta – seja verdadeiramente, implicitamente ou através de ameaça direta e evidente. Mas, dado este princípio, *até onde* vai o direito à defesa violenta? Primeiro, seria claramente grotesco e criminalmente invasivo atirar em um homem do outro lado da rua por achar que a sua aparência zangada dava a impressão de que uma invasão estava prestes a acontecer. O perigo deve ser iminente e evidente, ou melhor dizendo, "claro e imediato" – um critério que, adequadamente, não se aplica às restrições da liberdade de expressão (restrições estas jamais admissíveis, se considerarmos esta liberdade como um subconjunto dos direitos à pessoa e à propriedade), mas se aplica ao direito de adotar ações coercivas contra um invasor supostamente iminente.[3]

Segundo, pode-se perguntar: será que temos que concordar com aqueles libertários que alegam que um lojista tem o direito de matar um rapaz como punição pelo furto de um chiclete? Aquilo que podemos chamar de posição "maximalista" seria assim: por roubar o chiclete, o garoto coloca-se fora da lei. Com sua ação, ele demonstra que não apoia ou respeita a correta teoria de direitos de propriedade. Portanto, ele perde todos os seus direitos e o lojista tem o direito de matar o rapaz em retaliação.[4]

---

[3] Este requerimento relembra a doutrina escolástica do efeito duplo. Veja G.E.M. Anscombe, "The Two Kinds of Error in Action," *Journal of Philosophy* 60 (1963): 393401; Philippa R. Foot, *Virtues and Vices* (Berkeley: University of California Press, 1978), págs. 19-25.

[4] Além disso, na visão maximalista, os socialistas, os intervencionistas e os utilitaristas estariam, em virtude de suas visões, sujeitos à pena de morte. Devo este ponto ao Doutor David Gordon.

Eu digo que esta posição padece de uma grotesca falta de proporção. Ao se concentrar no direito do lojista ao seu chiclete, ela ignora totalmente um outro direito de propriedade extremamente precioso: o direito de todo homem – incluindo o garoto – à autopropriedade. Com base em que podemos defender que uma invasão minúscula da propriedade de outra pessoa imputa uma penalidade de perda total da propriedade do outro? Apresento uma outra regra fundamental a respeito do crime: o criminoso, ou invasor, perde o seu próprio direito *na mesma proporção* com que privou um outro homem dos seus direitos. Se um homem priva outro homem de parte de sua autopropriedade ou da sua extensão em propriedade física, é nessa proporção que ele perde seus próprios direitos.[5] Deste princípio origina-se imediatamente a teoria da proporcionalidade da punição – melhor resumida no antigo provérbio: "Que o castigo seja de acordo com o crime".[6]

Concluímos que o lojista que atira no jovem transgressor não respeita as normas de proporcionalidade pela perda de seus direitos quando fere ou mata o delinquente; esta ultrapassagem dos limites proporcionais seria em si mesma uma invasão do direito de propriedade sobre a própria pessoa do ladrão do chiclete. Na verdade, o lojista cometeria um crime muito mais grave do que o cometido pelo ladrão, pois ele teria matado ou ferido sua vítima – uma invasão muito mais grave dos direitos de propriedade do que o furto de loja original.

Nosso próximo questionamento pode ser: será que deveria ser ilegal "incitar um distúrbio"? Suponha que Silva incite um grande número de pessoas: "Vão! Queimem! Pilhem! Matem!" e a multidão faça justamente isso, sem que Silva tenha algo a ver com estas atividades criminais. Já que todo homem é livre para seguir ou não qualquer linha de ação que ele queira, não podemos dizer que, de algum modo, Silva *induziu* os integrantes da multidão a realizarem suas atividades criminosas; nós não podemos fazer dele, por causa de sua incitação, o responsável pelos crimes *deles*. "Incitar um distúrbio", portanto, é

---

[5] O grande libertário Auberon Herbert, em *Taxation and Anarchism* de Auberon Herbert e J.H. Levy, (London: Personal Rights Association, 1912), pág. 38, coloca da seguinte maneira:

> Será que eu teria razão se dissesse que um homem perde seus próprios direitos (na proporção da agressão que cometeu) ao atacar os direitos de outros?... Pode ser muito difícil de se expressar a importância da agressão em termos concretos, além do constrangimento que resulta dela; mas toda lei justa parece ser uma tentativa de se fazer isso. Punimos um homem de determinada maneira se ele infligiu um dano que me deixa hospitalizado por um dia; de outra maneira se ele tira minha vida.... Mas sob isto [a lei] geralmente existe a opinião (que é, penso eu, verdadeira) de que a punição ou a reparação – ambas em questões civis e criminais – deveria ser avaliada pela importância da agressão; em outras palavras, que o agressor – em termos aproximados – perca tanta liberdade quanto tirou dos outros.

[6] Para um desenvolvimento desta teoria de punição, veja a seção "Punição e proporcionalidade", Cap. 19 a seguir.

um mero exercício do direito de expressão de um homem sem, desse modo, implicar em crime. Por outro lado, é obvio que, caso ocorra de Silva envolver-se em um plano ou conspiração com outros para cometer diversos crimes, e que então Silva os ordene a prosseguir, ele então estaria tão implicado nos crimes tanto quanto os outros – ainda mais se ele for o mentor que lidera uma gangue criminosa. Esta é uma distinção que aparenta ser sutil, mas que na prática fica evidente – há uma enorme diferença entre o mentor de uma gangue criminosa e o orador numa tribuna improvisada durante um motim; o primeiro não é passível de ser acusado de algo além de um simples "incentivo".

Mais à frente, ficará claro em nossa argumentação sobre defesa que todo homem possui o direito absoluto de portar armas – seja para defesa própria ou para qualquer outro propósito lícito. Não há crime no *porte de armas*, mas sim em seu uso para ameaças de invasão ou de invasões reais. É curioso, a propósito, que as leis tenham banido principalmente armas *ocultas*, quando são precisamente as armas expostas e visíveis que podem ser usadas para intimidação.

Em todo crime, em toda invasão de direitos, da mais irrisória quebra de contrato até o assassinato, sempre há duas partes (ou grupos de partes) envolvidas: a vítima (o reclamante) e o alegado criminoso (o réu). O propósito de todo procedimento judicial é encontrar, da melhor forma possível, *quem* é ou não o criminoso em qualquer caso específico. Geralmente, estas regras judiciais tendem a resultar nos meios mais amplamente aceitáveis de se descobrir quem pode ser o criminoso . Porém, o libertário faz uma *advertência* prioritária em relação a estes procedimentos: nenhuma força pode ser usada contra não criminosos. Pois qualquer força física usada contra um não criminoso é uma invasão dos direitos dessa pessoa inocente e, portanto, seria um ato criminoso e inadmissível. Considere, por exemplo, a prática policial de espancar e torturar suspeitos – ou, ao menos, de implantar escutas telefônicas. As pessoas que fazem objeções a estas práticas sempre são acusadas pelos conservadores de "colaborar com o crime". Mas a questão é que *não sabemos* se eles são criminosos ou não, e, até que sejam condenados, eles não devem ser considerados criminosos e devem gozar de todos os direitos de um inocente: como diz a famosa frase, "todos são inocentes até que se prove o contrário". (A única exceção seria o caso de uma vítima que exerce autodefesa *in situ* contra um agressor, pois ela *sabe* que o criminoso está invadindo sua casa). Então "colaborar com o crime" seria na verdade certificar-se de que a polícia não invada criminalmente os direitos de autopropriedade de possíveis inocentes que ela suspeite que tenham cometido um crime. Neste caso, o "colaborador", o limitador da ação policial, mostra que é um muito mais defensor dos direitos de propriedade que o conservador.

Podemos modificar esta argumentação em um importante sentido: a polícia pode usar métodos coercivos contanto que o suspeito venha a se revelar culpado, *e* contanto que a própria polícia seja tratada como criminosa se a inocência do suspeito for comprovada. Pois, neste caso, a regra do não uso de força contra não criminosos ainda valeria. Suponha, por exemplo, que a polícia espanque e torture um suspeito de assassinato para descobrir informações (*não* para arrancar uma confissão, já que obviamente uma confissão mediante coerção jamais poderia ser considerada válida). Se for descoberto que o suspeito é culpado, então a polícia deveria ser exonerada, pois eles teriam então apenas dado ao assassino uma parcela do que ele merece em retorno; seus direitos já foram perdidos em uma proporção maior que esta. *Mas*, se o suspeito não for condenado, então isto significaria que a polícia espancou e torturou um homem inocente, e que cada um dos policiais que participaram deste ato de violência deve ser colocado no banco dos réus por agressão criminosa. Resumindo, em todos os casos, a polícia deve ser tratada exatamente da mesma maneira que qualquer outro indivíduo; em um mundo libertário, todos os homens têm liberdades iguais, têm direitos iguais sob a lei libertária. Não pode haver imunidades especiais, licenças especiais para se cometer crimes. Isto quer dizer que a polícia, em uma sociedade libertária, tem que arriscar a sorte como todo mundo; se eles cometerem um ato invasivo contra alguém, é melhor que este alguém se revele merecedor disso, caso contrário *eles* são os criminosos.

Como corolário, *jamais* pode ser permitido que a polícia cometa uma invasão que é pior do que, ou que supere proporcionalmente, o crime sob investigação. Deste modo, jamais pode ser permitido que a polícia espanque e torture alguém acusado de um pequeno furto, já que o espancamento é uma violação dos direitos de um homem que supera em muito a proporcionalidade, *mesmo* que o homem seja de fato o ladrão.

Deve ficar claro que nenhum homem, ao tentar exercer seu direito de autodefesa, pode coagir qualquer outro homem a defendê-lo. Pois isso significaria que o próprio defensor seria um criminoso invasor dos direitos de outros. Assim, se A está agredindo B, B não pode usar força para compelir C a participar de sua defesa, pois neste caso B seria do mesmo modo um agressor criminoso de C. Isto imediatamente descarta o *serviço militar obrigatório*, pois este recrutamento escraviza um homem e o obriga a lutar em prol de algum outro. Isto também descarta uma parte tão profundamente arraigada de nosso sistema legal, o *testemunho compulsório*. Nenhum homem deveria ter o direito de obrigar qualquer outro a se pronunciar sobre qualquer assunto. A

bem conhecida proibição contra a autoincriminação coagida é correta, mas ela deveria ser estendida para que preservasse o direito de não incriminar *mais ninguém*, ou na verdade, de não dizer absolutamente nada. A liberdade de expressão não tem sentido sem seu corolário da liberdade de se manter em silêncio.

Se a força não pode ser usada contra um não criminoso, então o sistema legal atual em que se deve servir como jurado também deve ser abolido. Assim como o recrutamento militar é uma forma de escravidão, o dever de júri compulsório também é. Precisamente por ser um jurado ser um serviço tão importante, o serviço não deve ser executado por servos ressentidos. E como pode uma sociedade se considerar "libertária" se ela possui em sua base a escravidão do júri? No sistema atual, os tribunais escravizam os jurados porque eles pagam uma remuneração diária tão mais baixa que o preço de mercado que a inevitável escassez de trabalho de júri tem de ser suprida através de coerção. O problema é basicamente o mesmo que o do recrutamento militar, em que o exército paga aos soldados um salário muito abaixo do preço de mercado, não consegue obter com este salário o número de homens que querem e recorrem à conscrição para suprir o que falta. Que os tribunais paguem o salário de mercado aos jurados, só assim aparecerá uma oferta suficiente deste serviço .

Se não pode existir nenhuma compulsão contra jurados e testemunhas, então uma ordem legal libertária terá que eliminar todo o conceito de *poder de intimação*. Claro que as testemunhas podem ser *solicitadas* a comparecer. Mas este voluntarismo também deve ser aplicado aos réus, já que eles ainda não foram declarados culpados de nenhum crime. Em uma sociedade libertária, o reclamante iria notificar o réu de que ele está sendo acusado de um crime e de que um julgamento está a caminho. O réu seria simplesmente convidado a comparecer. Não haveria compulsão para que ele comparecesse. Se ele escolhesse não se defender, então o julgamento iria ocorrer *in absentia*, o que logicamente significaria que as chances do réu diminuiriam bastante. A compulsão só poderia ser utilizada contra o réu *após* sua condenação final. Do mesmo modo, um réu não poderia ser mantido na prisão antes de sua condenação, a menos que, como no caso da coerção policial, o carcereiro esteja preparado para encarar a acusação de sequestro se o réu for inocentado.[7]

[7] Esta proibição de coagir uma pessoa não condenada eliminaria os espalhafatosos males do sistema de *fiança*, em que o juiz arbitrariamente determina a importância da fiança e em que, independentemente da importância, os réus mais pobres são claramente discriminados.

13

Punição e proporcionalidade[1]

Poucos aspectos da teoria política libertária encontram-se em um estado menos satisfatório do que o da teoria da punição.[2] Normalmente, os libertários satisfazem-se ao afirmar ou explicar o axioma que diz que ninguém pode agredir a pessoa ou a propriedade de outro; o tema das sanções que podem ser aplicadas a estes invasores praticamente não tem sido abordado. Apresentamos a nossa visão de que o criminoso perde seus direitos *na mesma proporção* que privou outro homem de seus direitos: a teoria da "proporcionalidade". Devemos agora elaborar também as implicações que esta teoria da proporcionalidade pode ter.

Em primeiro lugar, deve ficar claro que o princípio da proporcionalidade é uma punição *máxima* para o criminoso, não é obrigatória. Na sociedade libertária, existem, como dissemos, apenas duas partes em uma disputa ou ação judicial: a vítima, ou o reclamante, e o suposto criminoso, ou o réu. É o reclamante que presta queixa nos tribunais contra o transgressor. Em um mundo libertário, não existiriam crimes contra uma "sociedade" mal definida, e, consequentemente, nem a figura do "promotor de justiça criminal" que decide sobre uma acusação e então presta queixa contra o suposto criminoso. A regra da proporcionalidade nos diz *o quanto* de punição que o reclamante pode exigir para o transgressor condenado, e nada mais; ela impõe um limite máximo na punição que pode ser imposta antes que o punidor torne-se ele mesmo um agressor criminoso.

Deste modo, deveria estar bastante claro que, sob a lei libertária, a pena capital estaria rigorosamente confinada ao crime de assassinato. Pois um criminoso somente perderia seu direito à vida caso antes ele houvesse privado alguma vítima deste mesmo direito. Não seria admissível, portanto, que um comerciante que teve seu chiclete roubado executasse o ladrão de chiclete condenado. Se ele fizesse isso, então *ele*, o comerciante, cometeria um assassinato injustificável e poderia ser levado ao tribunal de justiça pelos herdeiros ou cessionários do ladrão do chiclete.

---

[1] Esta seção apareceu com praticamente o mesmo formato em Murray N. Rothbard, *"Punição e proporcionalidade"*, em *Assessing the Criminal: Restitution, Retribution, and the Legal Process*, R. Barnett and J. Hagel, eds. (Cambridge, Mass.: Ballinger Publishing, 1977), págs. 259–70.

[2] Contudo, é necessário notar que *todos* os sistemas legais, libertários ou não, têm que elaborar alguma teoria de punição, e que os sistemas existentes estão *ao menos* em um estado tão insatisfatório quanto a punição na teoria libertária.

Mas, na lei libertária, não haveria nenhuma *compulsão* sobre o reclamante, ou seus herdeiros, para se exigir a pena máxima. Se o reclamante ou os seus herdeiros, por exemplo, não acreditassem na pena capital, por qualquer razão que seja, eles voluntariamente poderiam perdoar o criminoso de parte ou de toda a sua pena. Se ele fosse um tolstoiano, e fosse totalmente contra punições, ele poderia simplesmente perdoar o criminoso, e isto seria tudo. Ou – e isto tem uma duradoura e honrosa tradição na lei do Velho Oeste – a vítima ou os seus herdeiros poderiam permitir que o criminoso *comprasse a liberdade* de parte ou de toda sua pena. Assim, se a proporcionalidade permitisse que a vítima mandasse o criminoso para a prisão por dez anos, o criminoso poderia, se a vítima desejasse, pagar à vítima para reduzir ou eliminar sua sentença. A teoria da proporcionalidade apenas fornece o limite máximo da punição – já que ela nos diz o quanto de punição uma vítima pode impor *legitimamente*.

Pode surgir um problema no caso de assassinatos – já que os herdeiros de uma vítima podem se mostrar pouco interessados em perseguir o assassino ou podem estar demasiadamente dispostos a deixar o assassino comprar sua liberdade da pena. Este problema poderia ser resolvido de maneira simples com a declaração das pessoas em seus testamentos sobre que punição elas gostariam de infligir a seus possíveis assassinos. O adepto da retaliação estrita, bem como o tolstoiano opositor de todas as penas, poderiam então ter suas vontades precisamente realizadas. O falecido, na realidade, poderia apresentar em seu testamento, digamos, uma companhia de seguros criminal que ele subscreveria como sendo o advogado de acusação de seu possível assassino.

Se então a proporcionalidade determina o limite máximo da punição, como podemos estabelecer esta proporcionalidade? O primeiro ponto é que, em se tratando de punição, *não* deve ser enfatizado o pagamento de um débito à "sociedade", seja lá o que isso queira dizer, mas o pagamento de um "débito" à vítima. Certamente, a parte *inicial* deste débito é a *restituição*. Isto funciona nitidamente em casos de roubo. Se *A* roubou $15.000 de *B*, então a primeira parte, ou a parte inicial, da punição de *A* deve ser devolver aqueles $15.000 para as mãos de *B* (mais danos, custos policiais e judiciais e juros perdidos). Suponha que, como na maioria dos casos, o ladrão já tenha gasto o dinheiro. Neste caso, o primeiro passo da punição libertária apropriada é obrigar o ladrão a trabalhar e a atribuir o subsequente rendimento à vítima até que ela tenha sido indenizada. A situação ideal, então, coloca o criminoso abertamente em um estado de *escravidão* perante sua vítima, permanecendo nesta condição de escravidão justa até que tenha reparado integralmente o mal que causou.[3]

[3] Não deixa de ser significativo que a única exceção à proibição da servidão involuntária na décima tercei-

Temos que observar que a ênfase dada à restituição punitiva é diametralmente oposta à punição praticada atualmente. O que acontece hoje em dia é o absurdo seguinte: A rouba \$15.000 de B. O governo persegue, leva a juízo e condena A, tudo às custas de B, que é um dos muitos pagadores de impostos vitimados neste processo. Então, o governo, ao invés de obrigar A a indenizar B ou a executar trabalhos forçados até que este débito esteja pago, obriga B, a vítima, a pagar impostos para sustentar o criminoso na prisão por dez ou vinte anos. Onde é que está a justiça nisso? A vítima não apenas perde seu dinheiro, mas paga ainda mais dinheiro para ter a emoção duvidosa de perseguir, condenar e então sustentar o criminoso; e o criminoso ainda fica escravizado, mas *não* com o justo propósito de recompensar sua vítima.

A ideia de priorizar a restituição à vítima tem grande precedente no direito; na verdade, ela é um antigo princípio de lei que vem se enfraquecendo à medida que o estado aumenta e monopoliza as instituições da justiça. Na Irlanda medieval, por exemplo, um rei não era o chefe do estado, ele era um segurador de crimes; se alguém cometesse um crime, a primeira coisa que acontecia era o rei pagar o "seguro" para a vítima, e então se prosseguia para forçar o criminoso a pagar de volta ao rei (sendo a restituição à companhia de seguros da vítima completamente derivada da ideia de restituição à vítima). Em muitas partes da América colonial, que eram muito pobres para propiciar a duvidosa vida luxuosa das prisões, os tribunais condenavam os ladrões a trabalhos forçados em benefício de suas vítimas, até que seu "débito" tivesse sido pago. Isto não quer necessariamente dizer que as prisões iriam desaparecer em uma sociedade libertária, porém elas indubitavelmente iriam mudar drasticamente, já que o principal objetivo delas seria forçar os criminosos a prover restituição às suas vítimas.[4]

De fato, na Idade Média, em geral, a restituição à vitima era o conceito dominante de punição; somente ao passo que o estado foi se tornando mais poderoso é que as autoridades governamentais invadiram cada vez mais o processo de reparação, confiscando progressivamente uma proporção maior da propriedade do criminoso para eles mesmos e deixando cada vez menos para a desafortunada vítima. Na verdade, ao passo que a ênfase transferiu-se da restituição à vítima, da compensação da vítima pelo criminoso, para a punição por supostos crimes cometidos "contra o estado", as punições exigidas pelo estado

---

ra emenda da constituição americana é a "escravidão" de criminosos: "Não haverá, nos Estados Unidos ou em qualquer lugar sujeito a sua jurisdição, nem escravidão, nem trabalhos forçados, salvo como punição de um crime pelo qual o réu tenha sido devidamente condenado."

[4] Sobre os princípios de restituição e de "composição" (o criminoso pagando à vítima para se livrar da punição) no direito, veja Stephen Schafer, *Restitution to Victims of Crime* (Chicago: Quadrangle Books, 1960).

tornaram-se mais e mais severas. Como William Tallack, criminologista do início do século XX, escreveu,

> É sobretudo devido à violenta ganância dos senhores feudais e dos poderes eclesiásticos medievais que os direitos da parte prejudicada foram gradualmente usurpados, e, finalmente, numa maior proporção, apropriados por estas autoridades, que exigiam uma vingança dupla, na realidade, sobre o transgressor, através do confisco de sua propriedade para eles mesmos ao invés de para sua vítima, e então o puniam com a masmorra, a tortura, a fogueira ou a forca. Porém a vítima original da ofensa era praticamente ignorada.

Ou, como o professor Schafer resumiu: "À medida que o estado foi monopolizando a instituição da punição, os direitos dos prejudicados lentamente foram separados do direito penal". [5]

Mas a restituição, embora seja a primeira coisa a ser levada em conta na punição, dificilmente serve como critério completo e suficiente. Primeiro, se um homem ataca outro, e não há roubo de propriedade, obviamente não há como o criminoso fazer uma restituição. Em antigas formas de lei, frequentemente havia tabelas prontas de recompensas monetárias que os criminosos deveriam pagar às vítimas: tanto dinheiro por um assalto, tanto por mutilações etc. Porém estas tabelas eram claramente arbitrárias e não tinham relação com a própria natureza do crime. Nós temos que recorrer à visão de que o critério deve ser: o criminoso perde seus direitos *na mesma extensão* ele tirou.

Mas como podemos calcular exatamente a natureza desta extensão? Retornemos ao roubo dos $15.000. Mesmo aqui, a simples restituição dos $15.000 dificilmente seria suficiente para compensar o crime (mesmo se somarmos danos, custos, juros etc.). Primeiro porque a mera perda do dinheiro roubado obviamente não funciona como um meio de desencorajar futuros crimes como este (contudo, veremos mais à frente que a própria dissuasão é um critério falho para estimar punições). Se, então, afirmarmos que o criminoso perde seus direitos *na extensão do que foi privado à vítima*, então temos que supor que o criminoso não deveria apenas devolver os $15.000, mas que ele deve ser obrigado a pagar à vítima *outros* $15.000, para que ele, em troca, perca aqueles direitos (sobre o equivalente a $15.000

---

[5] William Tallack, *Reparation to the Injured and the Rights of the Victims of Crime to Compensation* (London, 1900), págs. 11–12; Schafer, *Restitution to Victims of Crime*, págs. 7–8.

em propriedades) que tirou da vítima. Nos casos de roubo, portanto, podemos dizer que o criminoso deve pagar *o dobro* da quantidade do roubo: uma vez pela restituição da quantidade roubada e uma outra vez para perder aquilo que foi privado da outra pessoa.[6]

Porém ainda não terminamos a elaboração da extensão da privação de direitos envolvida em um crime. Pois *A* não apenas roubou $15.000 de *B*, que podem ser devolvidos, e uma pena equivalente pode ser imposta. Ele também colocou *B* em um estado de medo e de incerteza, de incerteza em relação à extensão que teria a privação de *B*. Mas a pena imposta a *A* é determinada e fixada antes, colocando *A*, deste modo, em uma condição muito melhor do que estava sua vítima original. Então, para impor uma punição proporcional ao crime, também teríamos que acrescentar *mais* do que o dobro, para compensar de alguma maneira a vítima pelos aspectos incertos e atemorizantes do martírio sofrido.[7] É impossível de se dizer exatamente qual deveria ser esta compensação extra, mas isso não isenta qualquer sistema racional de punições – incluindo aquele que seria aplicado em uma sociedade libertária – do problema de realizarem isso da melhor maneira que for possível.

Quando se trata de agressões corporais, onde nem seria possível aplicar restituições, podemos novamente empregar nosso critério de punição proporcional; deste modo, se *A* espancar *B* de um jeito, então *B* tem o direito de espancar *A* (ou de contratar empregados para espancá-lo) de um jeito ainda mais intenso.

Neste caso, permitir que o criminoso compre sua liberação desta punição poderia de fato ocorrer, mas *somente* mediante um contrato voluntário com o reclamante. Por exemplo, suponha que *A* espancou gravemente *B*; *B* agora tem o direito de espancar *A* tão, ou um pouco mais, severamente ou de contratar alguém ou alguma organização para executar o espancamento por ele (que, em uma sociedade libertária, poderiam ser delegados contratados por tribunais privados concorrentes). Mas *A*, claro, é livre para tentar comprar sua liberdade, para pagar *B* pela renúncia de seu direito de ter seu agressor espancado.

A vítima, portanto, tem o direito de exigir uma punição até um grau proporcional determinado pela extensão do crime, mas ela também é livre para permitir que o agressor compre sua liberação da punição,

---

[6] Este princípio da punição em dobro libertária foi descrito sucintamente pelo professor Walter Block como o princípio de "dois dentes por um dente".

[7] Devo gratidão ao professor Robert Nozick da Universidade de Harvard por chamar minha atenção para este problema.

ou para perdoar parcialmente ou completamente o agressor. O nível proporcional de punição determina o *direito* da vítima, o limite máximo permissível de punição; mas o quanto, ou se, a vítima irá exercer este direito, cabe a ela decidir. Como diz professor Armstrong:

> Deve haver uma proporção entre a gravidade do crime e o rigor da punição. Isto estabelece um limite máximo para a punição, sugere o que é conveniente. . . A justiça concede à autoridade apropriada [em nossa opinião, a vítima] o direito de punir o criminoso até certo ponto, mas a pessoa não é necessária e invariavelmente obrigada a punir até o limite da justiça. Semelhantemente, se eu empresto dinheiro para um homem, eu tenho um direito, justo, de tê-lo de volta, mas se eu escolho não tê-lo de volta, não fiz nada de injusto. Eu não posso reivindicar mais do que é devido a mim, mas sou livre para reivindicar menos, ou mesmo para não reivindicar nada.[8]

Ou, como o professor McCloskey declarou: "Nós não agimos injustamente se, motivados pela benevolência, impomos menos do que é requerido pela justiça, mas ocorre uma grave injustiça se a punição merecida é excedida".[9]

Muitas pessoas, quando confrontadas como o sistema legal libertário, ficam preocupadas com este problema: será que alguém poderia "fazer justiça com as próprias mãos?" Será que a vítima, ou um amigo da vítima, poderia pessoalmente cobrar justiça do criminoso? A resposta é, obviamente, Sim, já que *todos* os direitos de punição derivam-se do direito de autodefesa da vítima. No entanto, na sociedade libertária, genuinamente de livre mercado, a vítima geralmente irá achar mais conveniente confiar a tarefa à policia e às agências de justiça.[10] Suponha, por exemplo, que Almeida 1 mata Menezes 1. Então Menezes 2 decide procurar e executar Almeida 1 pessoalmente. Até então, tudo bem, exceto que, como no caso da coerção policial tratada no capítulo anterior,

---

[8] K.G. Armstrong, "The Retributivist Hits Back," *Mind* (1961), republicado em Stanley E. Grupp, ed., *Theories of Punishment* (Bloomington: Indiana University Press, 1971), págs. 35–36.

[9] Poderíamos acrescentar que o "nós" aqui deve se referir à vítima do crime em questão. H.J. McCloskey, "A Non-Utilitarian Approach to Punishment," *Inquiry* (1965), republicado em Gertrude Ezorsky, ed., *Philosophical Perspectives on Punishment* (Albany: State University of New York Press, 1972), pág. 132.

[10] Em nossa opinião, o sistema libertário não seria compatível com o monopólio de agências de defesa do Estado, tais como a polícia e os tribunais, que, em vez disso, fariam parte de um livre mercado competitivo. No entanto, já que isto é uma dissertação ética, não podemos entrar aqui na questão pragmática de *como* precisamente uma polícia e um tribunal "anarco-capitalistas" podem funcionar na prática. Para uma discussão desta questão, veja Murray N. Rothbard, *For a New Liberty*, rev. ed. (New York: Macmillan, 1978), págs. 215–41.

Menezes 2 talvez tenha que enfrentar a possibilidade de ser acusado de assassinato por Almeida 2 em tribunais privados. A questão é que, se os tribunais considerarem que Almeida 1 era de fato o assassino, então nada acontece com Menezes 2 em nosso esquema, a não ser uma aprovação pública pela execução da justiça. Mas, se for verificado que não havia evidências suficientes para condenar Almeida 1 pelo primeiro assassinato, ou se na verdade algum outro Almeida ou algum estranho cometeu o crime, então Menezes 2, como no caso dos policiais invasores mencionado anteriormente, não pode pleitear qualquer tipo de imunidade; ele então se torna um assassino sujeito à execução pelos tribunais a pedido dos enraivecidos herdeiros de Almeida. Consequentemente, do mesmo modo que, na sociedade libertária, a polícia será extremamente cautelosa para evitar invasões dos direitos de qualquer suspeito, a menos que eles estejam absolutamente convencidos de sua culpa e aceitem colocar *seus corpos* em risco por esta convicção, também poucas pessoas irão "fazer justiça com as próprias mãos", a menos que elas estejam igualmente convencidas. Além do mais, se Almeida 1 somente espancou Menezes 1, e então Menezes em troca o mata, isto também sujeitaria Menezes a ser punido como um assassino. Deste modo, a inclinação quase que universal seria a de deixar a execução da justiça para os tribunais, onde as decisões são baseadas em regras de evidência, procedimentos judiciais etc. similar aos que se aplicam hoje, cujas decisões são aceitas pela sociedade como virtuosas e como o melhor que poderia ser realizado.[11]

---

[11] Tudo isso evoca o brilhante e inteligente sistema de punição para os burocratas governamentais desenvolvido pelo grande libertário H. L. Mencken. Em *A Mencken Crestomathy* (New York: Alfred A. Knopf, 1949), págs. 386–87, ele propôs que qualquer cidadão,

> após ter examinado os atos de um funcionário público e o considerado delinquente, pode puni-lo instantaneamente e no local, e de qualquer maneira que lhe pareça apropriada e conveniente – e que, no caso desta punição envolver danos físicos ao funcionário público, o subsequente inquérito do júri ou do investigador deve limitar-se estritamente à questionar se o funcionário público mereceu ou não o que sofreu. Em outras palavras, proponho que não deve mais haver *malum in se* por um cidadão esmurrar, açoitar, chutar, furar, cortar, ferir, machucar, aleijar, quebrar, dar paulada, porretada na sola do pé, esfolar ou até linchar um funcionário público, e que deve haver *malum prohibitum* apenas na extensão que a punição merecida for excedida. O total deste excesso, se houver algum, pode ser determinado muito convenientemente por um pequeno júri, como outras questões de culpa são ora determinadas. O juiz fustigado, ou o congressista, ou outro funcionário público, ao receber alta do hospital – ou seu principal herdeiro, caso ele tenha falecido – vai diante de um júri e faz a queixa, e, se a procedência da acusação for reconhecida, um pequeno júri é formado e todas as evidências são colocadas diante dele. Se ele concluir que o funcionário público merece a punição que lhe foi impingida, o cidadão que a impingiu é absolvido com honras. Se, ao contrário, ele conclui que a punição foi excessiva, então o cidadão é considerado culpado do ataque, da mutilação, do assassinato ou do que quer que seja, em uma medida proporcional à diferença entre o que o funcionário público merecia e o que ele sofreu, e a punição para este excesso segue seu caminho habitual.

Deve ficar claro que a nossa teoria de punição proporcional – que as pessoas podem ser punidas perdendo seus direitos na mesma extensão em que eles invadiram os direitos de outros – é francamente uma teoria *retaliativa* de punição, uma teoria de "dente (ou dois dentes) por dente".[12] A retaliação tem uma má reputação entre os filósofos, que geralmente descartam o conceito rapidamente por ser algo "primitivo" ou "bárbaro" e desviam rapidamente a discussão para as outras duas maiores teorias de punição: dissuasão e reabilitação. Porém, não é muito adequado descartar um conceito simplesmente chamando-o de "bárbaro"; afinal, é possível que, neste caso, os "bárbaros" tenham chegado a um conceito superior à maioria das crenças modernas.

O professor H. L. A. Hart descreve a "mais bruta forma" de proporcionalidade, tal qual nós defendemos aqui (a *lex talionis*), da seguinte maneira:

> a noção de que aquilo que o criminoso fez deve ser feito com ele, e, onde quer que se ache que pensar sobre punição é algo primitivo, como frequentemente ocorre, esta ideia bruta reafirma a si mesma: o matador deve ser morto, o agressor deve ser agredido.[13]

Mas "primitivo" sequer é uma crítica válida, e o próprio Hart admite que esta forma "bruta" apresenta menos complicações do que as mais "refinadas" versões da tese da proporcionalidade-retaliativa. Sua única crítica razoável, em que ele parece acreditar que descarta o problema, é uma citação de Blackstone:

---

[12] A retaliação foi, de maneira muito interessante, designada de "restituição espiritual". Veja Schafer, *Restitution to Victims of Crime*, pp. 120–21. Veja também a defesa da pena capital para assassinos por Robert Gahringer, "Punishment as Language," *Ethics* (Outubro 1960): 47–48:

> Um ofensa absoluta exige uma negação absoluta; e alguém pode muito bem dizer que, em nossa atual situação, a pena capital é o único símbolo efetivo de negação absoluta. O que mais poderia expressar a monstruosidade do assassinato *de uma maneira facilmente compreensível para as pessoas que consideram que o assassinato é uma ação possível*? Certamente uma penalidade mais branda indicaria um crime menos significativo. (Itálicos de Gahringer).

Sobre punições em geral, na qualidade de rejeições de uma ofensa contra o direito, cf. também F.H. Bradley, *Ethical Studies*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1927), republicado em Ezorsky, ed., *Philosophical Perspectives on Punishment*, págs. 109–10:

> Por que . . . eu mereço punição? É porque sou culpado. Eu fiz algo "errado" . . . uma negação do "direito", uma afirmação do não direito. . . . A destruição da culpa . . . ainda é um bem por si só; e isto não porque uma mera negação é um bem, mas porque a rejeição do errado é a afirmação do certo. . . . A punição é a rejeição do errado através da afirmação do direito.

Um argumento influente a favor do retaliativismo é encontrado em Herbert Morris, *On Guilt and Innocence* (Berkeley: University of California Press, 1976), págs. 31–58

[13] Para uma tentativa de elaboração de um código de direito impondo punições proporcionais para crimes – bem como restituição para a vítima – veja Thomas Jefferson, "A Bill for Proportioning Crimes and Punishments" em *The Writings of Thomas Jefferson*, A. Lipscomb e A. Bergh, eds. (Washington, D.C.: Thomas Jefferson Memorial Assn., 1904), vol. 1, págs. 218–39.

> Há muitos e muitos crimes que, de forma alguma, admitirão estas penalidades sem uma manifesta absurdidade e perversidade. O furto não pode ser punido com furto, difamação com difamação, falsificação com falsificação e adultério com adultério.

Mas estas críticas dificilmente são convincentes. O furto e a falsificação constituem roubo, e o ladrão com certeza pode ser obrigado a prover à vítima a restituição e a compensar de maneira proporcional as perdas e danos que causou; não existe problema conceitual nisso. O adultério, na visão libertária, sequer é crime, muito menos, como será visto a seguir, "difamação". [14]

Voltemos então às duas principais teorias modernas e vejamos se elas oferecem um critério de punição que satisfaz verdadeiramente nossos conceitos de justiça, como a retaliação certamente faz.[15] A *dissuasão* foi o princípio proposto pelo utilitarismo, como parte de seu repúdio agressivo aos princípios da justiça e da lei natural, e da substituição destes princípios supostamente metafísicos por outros de aplicação mais fácil. Supunha-se então que o objetivo prático das punições era intimidar a prática de mais crimes, praticados pelo próprio criminoso ou por outros membros da sociedade. Mas este critério de dissuasão implica em esquemas de punição que quase todo mundo consideraria extremamente injustos. Por exemplo, se não houvesse absolutamente nenhuma punição para crimes, um grande número de pessoas iria cometer pequenos roubos, como roubar frutas de uma barraca de fruta. Por outro lado, a maioria das pessoas possui uma íntima objeção intrínseca a elas mesmas cometerem assassinato, muito maior do que a praticarem pequenos furtos, e estariam muito menos propensas a cometer o crime mais grave. Portanto, se o objetivo da punição é intimidar a prática criminosa, então uma punição muito maior seria necessária para a prevenção de pequenos furtos do que para a prevenção de assassinatos, num sistema que vai contra os padrões éticos da maioria das pessoas. Como consequência, tendo a dissuasão como critério, haveria de existir uma rigorosa punição capital para pequenos furtos – para o roubo do chiclete – ao passo que assassinos poderiam receber apenas a pena de poucos meses na prisão.[16]

---

[14] H.L.A. Hart, *Punishment and Responsibility* (New York: Oxford University Press, 1968), pág. 161.

[15] Assim, o dicionário *Webster's* define "retaliação" como "atribuição ou recebimento de uma recompensa ou de uma punição de acordo com o merecimento do indivíduo".

[16] Em sua crítica ao princípio da punição dissuasiva, o professor Armstrong, em "The Retributivist Hits Back," págs. 32–33, questiona:

> [P]or que parar no mínimo, por que correr riscos e não penalizá-lo [o criminoso] de alguma forma bem espetacular – isto não seria mais apropriado para intimidar os

De forma similar, uma crítica clássica ao princípio da dissuasão diz que, se a dissuasão fosse nosso único critério, seria perfeitamente apropriado para a polícia ou os tribunais executarem publicamente por um crime alguém que *eles* sabem que é inocente, mas que eles convenceram o público que era culpado. A execução consciente de um homem inocente – contanto que este conhecimento possa ser mantido em segredo, obviamente – iria exercer o efeito dissuasivo do mesmíssimo modo que a execução de um culpado. E, ainda, tal política obviamente também opõe-se violentamente aos padrões de justiça de praticamente todo mundo.

O fato de que quase todo mundo consideraria estes métodos de punição grotescos, apesar de eles satisfazerem o critério de dissuasão, mostra que as pessoas se interessam por alguma coisa mais importante do que a intimidação. O que seria este algo a mais pode ser indicado pela objeção generalizada a estas escalas de punição dissuasiva, ou à execução de um homem inocente, que claramente invertem nossa ideia comum de justiça. No lugar de a punição "ser de acordo com o crime", agora ela é nivelada em proporção inversa à gravidade ou é dada ao inocente ao invés de ao culpado. Em resumo, o princípio da dissuasão envolve uma grave violação do senso intuitivo de que a justiça conota alguma forma de punição conveniente e proporcional à parte culpada, e somente a ela.

O mais recente, e supostamente extremamente "humanitário", critério de punição é a "reabilitação" do criminoso. A justiça antiquada, diz o argumento, concentrava-se em punir o criminoso, ou em retaliação ou para intimidar crimes futuros; o novo critério tenta humanamente reformar e reabilitar o criminoso. Mas, pensando bem, o princípio"humanitário" de reabilitação não apenas conduz a uma injustiça arbitrária e grave, mas também deposita um enorme e arbitrário poder de decidir o destino dos homens nas mãos dos aplicadores da punição. Deste modo, suponha que Silva é um genocida, enquanto Pedreira roubou algumas frutas de uma barraca. Ao invés de serem sentenciados a cumprirem penas proporcionais a seus crimes, suas sentenças são agora indeterminadas e o confinamento termina de acordo

---

> outros? Deixe que ele seja chicoteado até a morte, publicamente, claro, por uma infração de estacionamento; isto certamente iria me dissuadir a não estacionar na vaga do vice-chanceler!

De modo parecido, D.J.B. Hawkins, em "Punishment and Moral Responsibility," *The Modem Law Review* (Novembro 1944), republicado em Grupp, ed., *Theories of Punishment*, pág. 14, escreve:

> Se o único motivo levado em consideração fosse o da dissuasão, teríamos que punir mais severamente aquelas transgressões que são consideravelmente mais tentadoras de se cometer e que, como não acarretam em uma grande culpa moral, as pessoas a cometeriam mais facilmente. As transgressões automobilísticas fornecem um bom exemplo.

com suas “reabilitações” supostamente bem sucedidas. Porém isto deposita o poder de determinar as vidas dos prisioneiros nas mãos de um grupo arbitrário de supostos reabilitadores. Isto significaria que, ao invés de igualdade perante a lei – um critério elementar de justiça – com crimes iguais sendo punidos igualmente, um homem pode ir para a prisão por algumas semanas, se ele for rapidamente “reabilitado”, enquanto outro pode permanecer preso indefinidamente. Então, no nosso caso de Silva e de Pedreira, suponha que o genocida Silva seja, de acordo com nossa comissão de “especialistas”, rapidamente reabilitado. Ele é libertado em três semanas, sob o aplauso de nossos reformadores supostamente bem sucedidos. Neste meio tempo, Pedreira, o ladrão de frutas, insiste em ser incorrigível e claramente irrecuperável, ao menos na opinião da comissão de experts. De acordo com a lógica deste princípio, ele deve ficar encarcerado indefinidamente, talvez pelo resto de sua vida, pois, apesar de o crime ter sido insignificante, ele permaneceu fora da influência de seus mentores “humanitários”.

Assim, o professor K. G. Armstrog escreve sobre o princípio reformador:

> O padrão lógico das penalidades será dar a cada criminoso um tratamento reformador até que ele esteja suficientemente transformado para os especialistas certificarem-no como reformado. Nesta teoria, todas as sentenças têm que ser indeterminadas – “para serem determinadas de acordo com o gosto do psicólogo”, provavelmente – pois não há mais qualquer base para o princípio de um limite definido de punição. “Você rouba uma fatia de pão? Bem, nós teremos que reformar você, mesmo se isto levar o resto de sua vida”. A partir do momento em que é considerado culpado, o criminoso perde seus direitos de humano. . . . Esta não é exatamente uma forma de humanitarismo que eu aprecie. [17]

A tirania e a grave injustiça da “humanitária” teoria de punição enquanto reforma nunca foi revelada de forma mais vivaz do que com C. S. Lewis. Observando que os “reformadores” chamavam suas ações propostas de “cura” ou de “terapia” ao invés de “punição”, Lewis complementa:

> Mas não nos deixemos enganar por um nome. Ser tirado de minha casa e de meus amigos sem o meu consentimento; perder minha liberdade; passar por todos aqueles

[17] Armstrong, “The Retributivist Hits Back,” pág. 33.

> ataques a minha personalidade os quais a psicoterapia moderna sabe como desferir . . . saber que este processo nunca irá terminar até que meus capturadores tenham sucesso ou que eu me torne sábio o suficiente para enganá-los com um falso sucesso – quem se importa se chamam isto de Punição ou não? Que isto inclui a maioria dos elementos pelos quais qualquer punição é temida – vergonha, exílio, cativeiro e anos desperdiçados – é algo óbvio. Somente ser réu de um crime grave poderia justificar tal punição; mas é justamente este conceito de merecimento de punição que a teoria humanitária jogou fora.

Lewis prossegue para demonstrar a tirania especialmente severa que provavelmente seria imposta pelos "humanitários" a fim de infligirem suas "reformas" e "curas" sobre a população:

> Dentre todas as tiranias, uma tirania exercida pelo bem de suas vítimas pode ser a mais opressiva. Talvez seja melhor viver sob um ditador desonesto do que sob bisbilhoteiros morais onipotentes. A crueldade do ditador desonesto às vezes pode adormecer, em algum ponto sua cobiça pode ser saciada; mas aqueles que nos atormentam para o nosso próprio bem irão nos atormentar indefinidamente, pois eles assim o fazem com a aprovação de suas próprias consciências. Pode ser que eles acabem indo para o Céu, mas o mais provável é que transformem a Terra em um Inferno. Esta mesma bondade atormenta como um insulto intolerável. Ser "curado" contra sua vontade, e curado de estados que podemos não considerar como uma doença, é ser colocado no nível daqueles que ainda não atingiram a idade da razão ou daqueles que nunca a atingirão; ser classificado igualmente a bebês, retardados e animais domésticos. Mas ser punido, por mais severamente que seja, porque merecemos, porque "deveríamos saber o que estávamos fazendo", é ser tratado como uma pessoa humana feita à imagem e à semelhança de Deus.

Além disso, menciona Lewis, os governantes podem utilizar o conceito de "doença" como um meio de classificar quaisquer ações que eles desgostem como "crimes" e então impingir um governo totalitário em nome da Terapia.

Pois se crime e doença são considerados a mesma coisa, consequentemente qualquer estado mental que nossos soberanos resolverem chamar de "doença" pode ser tratado como crime; e ser curado

compulsoriamente. Será inútil alegar que estados mentais que desagradem o governo não precisam sempre implicar em depravação moral e, por isso, não mereçam sempre a privação da liberdade. Pois nossos soberanos não estarão usando conceitos de Castigo e Punição, mas aqueles de doença e de cura. . . . Isto não será perseguição. Mesmo se o tratamento for doloroso, mesmo se ele for vitalício, mesmo se ele for fatal, isto seria apenas um lamentável acidente; a intenção era puramente terapêutica. Até na medicina comum existem operações dolorosas e operações fatais; assim como aqui. Mas, por serem "tratamentos", e não punições, eles podem ser criticados somente pelos companheiros especialistas e em bases técnicas, nunca por simples homens e nas bases da justiça[18].

Deste modo, vemos que a abordagem moderna da punição como reforma pode ser considerada no mínimo grotesca e muito mais vaga e arbitrária do que o princípio da dissuasão. A retaliação permanece como nossa única teoria de punição viável e justa, e tratamentos iguais para crimes iguais é de importância fundamental nesta punição retaliativa. No final, descobre-se que o bárbaro é o justo, enquanto o "moderno" e o "humanista" terminam por ser uma grotesca paródia de justiça.

---

[18] C.S. Lewis, "The Humanitarian Theory of Punishment," *Twentieth Century* (Outono 1948-49), republicado em Grupp, ed., *Theories of Punishment*, págs. 304–7. Vela também Francis A. Allen, "Criminal Justice, Legal Values, and the Rehabilitative Ideal," em ibid., pág. 317–30.

14

As crianças e seus direitos

Já estabelecemos o direito de propriedade de cada homem à sua própria pessoa e à terra virgem que ele encontra e transforma através de seu trabalho, e mostramos que, a partir destes dois princípios, podemos deduzir a estrutura completa dos direitos de propriedade a todos os tipos de bens. Isto inclui os bens que ele adquire por meio de troca ou como resultado de uma herança ou de uma doação voluntária.

No entanto, resta definir o complicado caso das *crianças*. O direito de autopropriedade de cada homem foi estabelecido para adultos, para autoproprietários naturais que têm que usar suas mentes para selecionar seus fins e ir atrás deles. Por outro lado, é óbvio que um bebê recém-nascido não é, em nenhum sentido natural, um autoproprietário já existente, mas sim um autoproprietário *em potencial*.[1] Porém isto levanta uma difícil questão: *quando*, ou de que maneira, uma criança em desenvolvimento adquire seu direito natural à liberdade e à autopropriedade? Gradualmente ou de uma hora para outra? Em qual idade? E qual critério estabelecemos para esta mudança ou transição?

Primeiro, vamos começar com a criança no período pré-natal. Qual é o direito de propriedade sobre o feto que os pais, ou mais especificamente a mãe, possuem? Em primeiro lugar, devemos observar que a posição conservadora católica geralmente tem sido rejeitada muito rapidamente. Esta posição afirma que o feto é uma pessoa viva e, portanto, que o aborto é um ato de assassinato e, por isso, deve ser declarado ilegal como qualquer outro caso de assassinato. A resposta mais comum é que se deve simplesmente demarcar o *nascimento* como o início da vida de um ser humano possuindo direitos naturais, incluindo o direito de não ser assassinado; antes do nascimento, prossegue a contra-argumentação, a criança não pode ser considerada uma pessoa viva. Contudo, a réplica católica de que o feto está vivo e na iminência de ser uma pessoa em potencial fica então perto demais da opinião geral de que um bebê recém-nascido não pode ser agredido porque *ele*

---

[1] John Locke, em seu *Dois Tratados Sobre o Governo*, pág. 432, expressou-se desta forma:

> Os *filhos*, confesso, não nascem nesse estado pleno de *igualdade* (de direito à sua liberdade natural), embora nasçam para ele. Quando vêm ao mundo, e por algum tempo depois, seus pais têm sobre eles uma espécie de domínio e jurisdição, mas apenas temporários. Os laços dessa sujeição assemelham-se aos cueiros em que são envoltos e que o sustentam durante a fraqueza da infância. Quando crescem, a idade e a razão os vão afrouxando até caírem finalmente de todo, deixando o homem à sua própria e livre disposição.

é um adulto em potencial. Enquanto o nascimento é de fato a linha de demarcação apropriada, a formulação usual faz do nascimento uma linha de divisão arbitrária, e falta fundamentação racional suficiente na teoria de autopropriedade.

A fundamentação apropriada para analisar o aborto está no absoluto direito de autopropriedade de cada homem. Isto imediatamente implica que toda mulher tem o absoluto direito ao seu próprio corpo, que ela tem o domínio absoluto sobre seu corpo e sobre tudo que estiver dentro dele. Isto inclui o feto. A maioria dos fetos está no útero da mãe porque a mãe consentiu a esta situação, porém o feto está lá pelo livre e espontâneo consentimento da mãe. Mas, se a mãe decidir que ela não deseja mais o feto ali, então o feto se torna um invasor parasitário de sua pessoa, e a mãe tem o pleno direito de expulsar o invasor de seu domínio. O aborto não deveria ser considerado o "assassinato" de uma pessoa, mas sim a expulsão de um invasor não desejado do corpo da mãe.[2] Quaisquer leis restringindo ou proibindo o aborto são portanto invasões dos direitos das mães.

Tem sido objetado que, já que a mãe originalmente consentiu com a concepção, ela consequentemente "assumiu um compromisso" com o feto e não pode "violar" este "contrato" fazendo um aborto. No entanto, existem muitos problemas nesta doutrina. Em primeiro lugar, como veremos a seguir, uma mera promessa não é um contrato que pode ser compelido: os contratos só são apropriadamente executáveis se sua violação envolver *roubo implícito*, e claramente tal consideração não pode ser aplicada aqui. Segundo, obviamente não há "contrato" aqui, já que o feto (óvulo fertilizado?) dificilmente pode ser considerado uma entidade contratante voluntária e consciente. E terceiro, conforme vimos anteriormente, um ponto crucial da teoria libertária é a *inalienabilidade* da *vontade* e, portanto, a impossibilidade de se forçar contratos voluntários de escravidão. Então, mesmo se *tivesse sido* firmado um "contrato", ele não poderia ser executado porque a vontade da mãe é inalienável e ela não pode ser legitimamente escravizada a carregar e ter um bebê contra a vontade dela.

Outro argumento dos anti-aborcionistas é que o feto é um ser humano vivo e, por isso, é dotado de todos os direitos dos seres humanos. Muito bem; vamos admitir, apenas para dar seguimento a

[2] O que estamos tentando estabelecer aqui não é a *moralidade* do aborto (que pode ou não pode ser moral por outras razões), mas sua *legalidade*, i.e., o direito absoluto de a mãe fazer um aborto. O que nos interessa neste livro é o *direito* de as pessoas fazerem ou não fazerem diversas coisas, não se elas deveriam ou não deveriam *exercer* estes direitos. Deste modo, argumentaríamos que todas as pessoas têm o *direito* de comprar e consumir uma Coca-Cola de um vendedor voluntário, não que qualquer pessoa *deveria* ou *não deveria* realmente realizar tal compra.

argumentação, que os fetos são seres humanos – ou, de um modo mais geral, potenciais seres humanos – e são, por conseguinte, dotados da totalidade dos direitos humanos. Mas, podemos perguntar, que *humanos* possuem o direito de ser parasitas coercivos dentro do corpo de um hospedeiro humano relutante? Obviamente, nenhum humano que já nasceu tem tal direito e, portanto, *a fortiori*, o feto também não pode ter tal direito.

Os anti-aborcionistas geralmente exprimem o argumento anterior em termos do "direito à vida" do feto, em paralelo ao direito que os humanos nascidos possuem. Não utilizamos este conceito neste volume por causa de sua ambiguidade, e porque qualquer direito apropriado subentendido por seus defensores está incluído no conceito do "direito de autopropriedade" – o direito de a pessoa estar livre de agressões. Até a professora Judith Thomson, que, em sua discussão da questão do aborto, tenta inconscientemente manter o conceito de "direito à vida" ao lado do direito de se possuir o próprio corpo, demonstra lucidamente as armadilhas e os erros da doutrina do "direito à vida":

> Para algumas pessoas, ter o direito à vida inclui ter o direito a receber ao menos as necessidades mínimas suficientes para se continuar vivo. Mas suponha que o que na verdade é o mínimo suficiente que um homem necessita para continuar vivo seja algo que ele não tem nenhum direito de receber? Se eu tenho uma doença terminal e a única coisa que irá salvar minha vida é o toque da mão gélida de Henry Fonda em minha testa febril, então, ainda assim, eu não tenho o direito de receber o toque da mão gélida de Henry Fonda em minha testa febril. Seria extremamente gentil da parte dele voar da costa oeste para me prover isto. . . . Mas eu não tenho absolutamente nenhum direito ante qualquer um de tal maneira que ele devesse fazer isso por mim.

Em resumo, é inadmissível interpretar o termo "direito à vida" para conceder a alguém um direito de compelir a ação de outra pessoa para prolongar aquela vida. Em nossa terminologia, tal direito seria uma violação inadmissível do direito de autopropriedade de outra pessoa. Ou, como diz a professora Thomson convincentemente, "ter o direito à vida não é garantia de um direito cujo uso lhe seja dado, nem de ter um direito de poder continuar a usar o corpo de outra pessoa – mesmo se a própria vida de alguém depender disso". [3]

[3] Judith Jarvis Thomson, "A Defense of Abortion," *Philosophy and Public Affairs* (Outono 1971): 55–56.

Agora suponha que o bebê tenha nascido. E agora? Primeiro, podemos dizer que os pais – ou preferivelmente, a mãe, que é o único parente *garantido* e visível –, por serem criadores do bebê, tornam-se proprietários dele. Um bebê recém-nascido não pode ser um autoproprietário de verdade em nenhum sentido. Por essa razão, a mãe ou qualquer outra parte ou partes podem ser o dono do bebê, contudo, afirmar que uma terceira parte possa reivindicar sua "propriedade" sobre o bebê daria a esta pessoa o direito de confiscar à força o bebê de seu dono natural, ou "original", a sua mãe. A mãe, então, é a dona natural e legítima do bebê, e qualquer tentativa de confiscar o bebê através da força é uma invasão do direito de propriedade dela.

Mas certamente a mãe ou os pais não podem receber a propriedade da criança como um domínio absoluto de bens herdados, porque isto implicaria a bizarra situação de um adulto de cinquenta anos de idade estar sujeito à absoluta e inquestionável jurisdição de seus pais de setenta anos de idade. Assim, o direito de propriedade dos pais necessitam de um limite de *tempo*. Mas ele também tem que estar limitado no tipo, pois certamente seria grotesco para um libertário que acredita no direito de autopropriedade defender o direito de um pai assassinar ou torturar seus filhos.

Portanto, devemos dizer que, mesmo a partir do nascimento, a propriedade dos pais não é absoluta mas sim uma espécie de tutela ou de "consignação". Resumindo, todo bebê, assim que nasce, e que consequentemente não está mais no interior do corpo de sua mãe, possui o direito de autopropriedade em virtude de ser uma entidade separada e um adulto em potencial. Portanto, deve ser ilegal e uma violação dos direitos da criança que os pais agridam sua pessoa mutilando, torturando, assassinando etc. Por outro lado, o próprio conceito de "direito" é um conceito "negativo", que demarca as áreas de ação de uma pessoa em que nenhum homem pode interferir justamente. Portanto, nenhum homem pode ter um "direito" de compelir alguém a efetuar um ato positivo, pois neste caso a compulsão viola o direito à pessoa ou à propriedade do indivíduo que está sendo coagido. Deste modo, podemos dizer que um homem tem um *direito* à sua propriedade (i.e., um direito de não ter sua propriedade invadida), porém *não podemos* dizer que qualquer um tenha o "direito" a um "salário digno", pois isto significaria dizer que alguém seria coagido a prover este salário a ele, e isto violaria os direitos de propriedade da pessoa que está sendo coagida. Como um corolário, isto significa que, em uma sociedade livre, nenhum homem deve ser sobrecarregado com a obrigação legal de fazer qualquer coisa por outro, já que isso invadiria os direitos do primeiro; a única obrigação legal que um homem tem para com outro é respeitar os direitos do outro homem.

Aplicando nossa teoria ao relacionamento entre pais e filhos, o que já foi dito significa que os pais não têm o direito de agredir seus filhos, *mas também* que os pais não deveriam ter a *obrigação legal* de alimentar, de vestir ou de educar seus filhos, já que estas obrigações acarretariam em ações positivas compelidas aos pais, privando-os de seus direitos. Os pais, portanto, não podem assassinar ou mutilar seu filho, e a lei adequadamente proíbe um pai de fazer isso.[4] Mas os pais deveriam ter o direito legal de *não* alimentar o filho, i.e., de deixá-lo morrer. A lei, portanto, não pode compelir justamente os pais a alimentar um filho ou a sustentar sua vida.[5] (Novamente, se os pais têm ou não têm mais propriamente uma obrigação *moral* ao invés de uma obrigação legalmente executável de manter seu filho vivo é completamente outra questão.) Esta regra nos permite resolver aquelas questões complicadas como: será que os pais deveriam ter o direito de deixar um recém-nascido deformado morrer (e.g., ao não alimentá-lo)?[6] A resposta é claramente sim, resultando *a fortiori* do direito mais amplo de permitir que qualquer recém-nascido, deformado ou não, morra. (Não obstante, como iremos ver a seguir, em uma sociedade libertária a existência de um livre mercado de bebês irá fazer com que tal "desprezo" seja mínimo.)

Nossa teoria também nos possibilita examinar a questão do Dr. Kenneth Edelin, do Hospital da Cidade de Boston, que em 1975 foi condenado por homicídio culposo por permitir que um feto morresse (obviamente, conforme o desejo da mãe) após realizar um aborto. Se os pais possuem um direito legal de permitir que um bebê morra, então, *a fortiori* eles possuem o mesmo direito quanto a fetos fora do útero. Semelhantemente, em um mundo futuro onde os bebês possam nascer em aparelhos fora do útero ("bebês de proveta") mais uma vez os pais teriam o direito legal de "desligar os aparelhos" dos fetos, ou melhor, de se recusarem a pagar pelo funcionamento dos aparelhos.

Examinemos as implicações da doutrina de que os pais *deveriam ter* uma obrigação legalmente executável de manter seus filhos vivos. O

---

[4] Sobre a distinção entre eutanásia ativa e passiva, veja Philippa R. Foot, *Virtues and Vices* (Berkeley: University of California Press, 1978), págs. 50ff.

[5] Confira a visão do teórico anarquista individualista Benjamin R. Tucker: "Sob uma liberdade equitativa, ao passo que ela [a criança] desenvolve individualidade e independência, lhe é conferida imunidade de ataques ou invasões, e isso é tudo. Se os pais deixarem de sustentá-la, não por isso eles obrigam qualquer outro a sustentá-la". Benjamin R. Tucker, *Instead of a Book* (New York: B.R. Tucker, 1893), pág. 144.

[6] O programa original da Euthanasia Society of América incluiu o direito de os pais deixarem que bebês monstruosos morram. Esta também tem sido uma prática comum e crescente de parteiras e de obstetras, que deixam bebês monstruosos morrerem no nascimento ao simplesmente não executarem ações positivas para mantê-los vivos. Veja John A. Robertson, "Involuntary Euthanasia of Defective Newborns: A Legal Analysis," *Stanford Law Review* (Janeiro 1975): 214–15.

argumento a favor desta obrigação contém dois componentes: que os pais criaram o filho através de um ato proposital feito por livre escolha; e que a criança está temporariamente indefesa e não é uma autoproprietária.[7] Se considerarmos primeiro o argumento do desamparo, então antes temos que considerar a questão geral de que é uma falácia filosófica afirmar que as necessidades de A justamente impõem a B obrigações coercivas de satisfazer estas necessidades. Porque, deste modo, os direitos de B são violados. Segundo, se é possível afirmar que uma criança indefesa impõe obrigações legais a alguém, por que especificamente a seus *pais* e não a outras pessoas? O que os pais têm a ver com isso? A resposta, obviamente, é que eles são os criadores da criança, porém isto nos leva ao segundo argumento, o argumento da criação.

Então, considerando o argumento da criação, ele imediatamente exclui qualquer obrigação de uma mãe manter vivo um filho que tenha sido resultado de um ato de estupro, já que este não foi um ato livremente empreendido. Ele também exclui qualquer obrigação de um padrasto, madrasta, tutor ou pais adotivos que não participaram de maneira alguma da criação da criança.

Além disso, se a criação engendra uma obrigação de sustentar a criança, *por que* essa obrigação deveria cessar quando a criança se torna um adulto? Como Evers declara:

> Os pais continuam sendo os criadores da criança, por que eles não são obrigados a sustentar a criança para sempre? É verdade que a criança não é mais indefesa; mas o desamparo (como mostrado acima) não é por si só um motivo de se vincular obrigações. Se a condição de ser o criador de um outro indivíduo é a fonte da obrigação, e esta condição persiste, por que a obrigação também não persiste?[8]

E quanto ao caso, em alguma época futura, de um cientista tornar-se capaz de criar vida humana em laboratório? O cientista é o "criador". Será que ele também deve ter uma obrigação legal de manter a criança viva? E suponha que a criança seja deformada e doente, quase não humana; será que ele ainda tem um vínculo de obrigação legal de manter a criança? E, se tem, quanto de seus recursos – seu tempo, energia, dinheiro, bens de capital – ele deveria ser legalmente

[7] O argumento deste e do próximo parágrafo fia-se excessivamente em Williamson M. Evers, "Political Theory and the Legal Rights of Children," (manuscrito não publicado), págs. 13-17. Veja também Evers, "The Law of Omissions and Neglect of Children," *Journal of Libertarian Studies* 2 (Inverno1978): 1-10.

[8] Evers, "Political Theory," pág. 17.

obrigado a investir para manter a criança viva? Quando esta obrigação cessa, e por qual critério?

Esta questão dos recursos é igualmente relevante no caso de pais naturais. Como Evers mostra:

> Consideremos o caso de pais pobres que tem um filho que adoece. A doença é grave o bastante para que os pais, a fim de obter cuidados médicos para manter o bebê vivo, teriam que passar fome. Será que os pais têm uma . . . obrigação de reduzir a qualidade de suas próprias vidas mesmo a ponto de se autoextinguirem para assistir a criança?[9]

E, se não, podemos acrescentar, especificamente *em que ponto* cessa a obrigação legal dos pais? E através de qual critério? Evers continua:

> Alguém pode querer argumentar que os pais devem ter a obrigação de prover apenas um cuidado mínimo normal (calor, abrigo, nutrição) necessário para manter a criança viva. Mas, se alguém vai defender a posição da obrigação, parece não ter lógica – tendo em vista a enorme variedade de qualidades e características humanas – vincular a obrigação ao leito procrustiano da média humana.[10]

Um argumento comum defende que o ato voluntário dos pais criou um "contrato" pelo qual os pais são obrigados a manter a criança. Mas (a) isto também implicaria que o alegado "contrato" valeria para o feto, o que proibiria o aborto, e (b) isto incide em todas as dificuldades da teoria do contrato conforme analisado acima.

Finalmente, como Evers mostra, suponha que consideremos o caso de uma pessoa que voluntariamente resgata uma criança de um violento naufrágio em que os pais dela acabam morrendo. Num sentido bem real, o salvador trouxe vida à criança; então será que o salvador tem atada a ele uma obrigação legal de manter a criança viva daí para frente? Isto não seria uma "monstruosa servidão involuntária que estaria sendo impingida ao salvador?"[11] E, se seria para o salvador, porque não também para os pais naturais?

A mãe então, no nascimento de seu filho, torna-se a "proprietária da guarda" dele, com a única obrigação legal de não agredir a pessoa

---

[9] Ibid., pág. 16.

[10] Ibid., págs. 16–17.

[11] Ibid., pág. 15–16.

de seu filho, já que a criança possui a autopropriedade potencial. Sem considerar isso, enquanto a criança viver em casa, ela tem que necessariamente estar sob a jurisdição de seus pais, já que ela está vivendo na propriedade que pertence aos pais. Certamente os pais têm o direito de estabelecer regras para o uso da casa deles e propriamente para todas as pessoas (crianças ou não) que vivem naquela casa.

Mas quando é que diremos que esta jurisdição de guarda dos pais sobre os filhos deve terminar? Com certeza qualquer idade específica (21, 18 ou qualquer outra) será totalmente arbitrária. A pista para a solução desta espinhosa questão está nos direitos de propriedade dos pais sobre a casa deles. Pois o filho tem seus *plenos* direitos de autopropriedade *quando demonstra que os têm naturalmente* – resumindo, quando ele sai ou "foge" de casa. Independentemente de sua idade, temos que conceder a toda criança o absoluto direito de fugir e de encontrar novos pais de criação que irão voluntariamente adotá-la, ou de tentar sobreviver por si só. Os pais podem tentar convencer a criança fugitiva a retornar, mas é totalmente inadmissível que eles escravizem e agridam os seus direitos de autopropriedade usando a força para compeli-la a retornar. O absoluto direito de fugir é a expressão suprema dos direitos de autopropriedade da criança, independentemente de sua idade.

Agora se os pais podem possuir seu filho (dentro do sistema da não agressão e da liberdade de fugir), então eles podem também transferir esta posse para outra pessoa. Eles podem entregar o filho para adoção ou podem vender os direitos sobre a criança em um contrato voluntário. Em resumo, temos que nos defrontar com o fato de que a sociedade genuinamente livre terá um próspero livre mercado de crianças. Superficialmente isto parece monstruoso e desumano. Mas uma reflexão mais apurada irá revelar o humanismo superior de tal mercado. Pois temos que constatar que já existe um mercado de crianças hoje, mas, já que o governo proíbe a venda de crianças por um preço, os pais hoje podem apenas doar seus filhos a uma agência de adoção licenciada sem cobrar nada.[12] Isto quer dizer que de fato temos hoje um mercado de crianças, mas que o governo impinge um controle de preço máximo a zero e restringe o mercado a umas poucas agências privilegiadas e, portanto, monopolistas. O resultado tem sido o de um típico mercado

[12] Hoje é possível fazer "arranjos independentes" de uns pais para outras pessoas, mas eles só podem ser feitos com a aprovação de um juiz, e tais arranjos são desencorajados oficialmente. Assim, em *Petitions of Goldman*, a Suprema Corte de Massachusetts recusou-se a permitir que um casal judeu adotasse gêmeos nascidos de pais católicos, ainda que os pais naturais estivessem totalmente de acordo com a adoção. O fundamento da recusa foi de que os regulamentos estatais proibiam adoções inter-religiões. Veja Lawrence List, "A Child and a Wall: A Study of 'Religious Protection' Laws," *Buffalo Law Review* (1963–64): 29; citado em Evers, "Political Theory," págs. 17-18.

onde o preço do produto é mantido pelo governo muito abaixo do livre preço de mercado: uma enorme "escassez" do produto. A demanda por bebês e crianças é geralmente muito maior do que a oferta, e consequentemente nos deparamos com tragédias diárias de adultos sendo privados das alegrias da adoção de crianças por agências de adoção tirânicas e intrometidas. Na verdade, encontramos uma grande demanda insatisfeita de adultos e casais por crianças, assim como um grande número de bebês excedentes e indesejados que são negligenciados ou maltratados por seus pais. Ao se permitir um livre mercado de crianças, este desequilíbrio seria eliminado, e se possibilitaria que bebês e crianças fossem alocados para *longe* de pais que desprezam seus filhos ou que não se importam com eles, e para *perto* de pais adotivos que desejam profundamente estas crianças. *Todos* os envolvidos: os pais naturais, as crianças e os pais adotivos que compram as crianças estariam em uma situação melhor neste tipo de sociedade.[13]

Então, na sociedade libertária a mãe teria o absoluto direito sobre seu próprio corpo e, portanto, o absoluto direito de fazer um aborto; e teria a propriedade da guarda de seus filhos, uma propriedade limitada somente pela ilegalidade da agressão contra suas pessoas e pelo absoluto direito de a criança fugir ou deixar o lar a qualquer momento. Os pais poderiam vender seus direitos de guarda das crianças a qualquer um que desejasse comprá-los por um preço acordado reciprocamente.

Pode-se destacar que o estado atual das leis juvenis nos Estados Unidos é, em muitos pontos, praticamente o inverso do nosso desejado modelo libertário. Na situação atual, tanto os direitos dos pais quanto os das crianças são sistematicamente violados pelo estado.[14]

Primeiro, os direitos dos pais. Na lei atual, as crianças podem ser confiscadas de seus pais por outros adultos (quase sempre, o estado) pelas mais variadas razões. Duas razões, abuso físico dos pais e abandono voluntário, são plausíveis, já que no primeiro caso os pais agrediram o filho e, no segundo, os pais voluntariamente abandonaram a custódia. No entanto, dois pontos deveriam ser mencionados: (a)

---

[13] Alguns anos atrás, as autoridades de Nova Iorque orgulhosamente anunciaram que haviam desmembrado um "conluio ilegal de bebês". Os bebês estavam sendo importados da Grécia, por determinado preço, por negociantes audazes e então vendidos a ansiosos pais em Nova Iorque. Ninguém pareceu perceber que todos os envolvidos nesta transação alegadamente bárbara se beneficiaram: os necessitados pais gregos ganhavam dinheiro, assim como a satisfação de saber que seu bebê iria crescer em um lar muito mais abastado; os novos pais tinham a realização de seu imenso desejo de terem um filho; e os bebês, que eram transferidos para um ambiente muito melhor. E os negociantes colhem seus lucros como intermediários. Todos ganharam; quem perdeu?

[14] Sobre o atual estado do direito juvenil em relação ao modelo libertário, estou em débito com Evers, "Political Theory," *passim*.

que, até poucos anos atrás, as decisões dos tribunais conferiam imunidade aos pais para delitos corriqueiros de agressões físicas contra seus filhos – felizmente, isto está sendo reparado;[15] e (b) apesar da grande publicidade sendo dada à "síndrome da criança espancada", tem sido estimado que apenas 5% dos casos de "abuso infantil" envolvem agressão física por parte dos pais.[16]

Por outro lado, os dois outros fundamentos usados para se confiscar filhos de seus pais, ambos sendo inseridos na classificação geral de "negligência infantil", claramente violam os direitos dos pais. Eles são: não prover alimentação, abrigo, educação ou cuidados médicos "adequados" a seus filhos; e não proporcionar um "ambiente conveniente" a seus filhos. Deveria ser óbvio que estas duas categorias, especialmente a segunda, são vagas o suficiente para fornecer uma desculpa para o estado confiscar praticamente qualquer criança, já que cabe ao estado definir o que é "adequado" e "conveniente". Igualmente vagos são os outros critérios, corolários, que permitem ao estado confiscar filhos cujo "desenvolvimento ideal" não esteja sendo promovido pelos pais, ou quando os "melhores interesses" da criança (novamente, tudo definido pelo estado) assim sugerirem. Alguns casos recentes servirão para exemplificar o quão abrangente tem sido este poder confiscatório. No caso *In re Watson* de 1950, o estado considerou que uma mãe negligenciou três filhos em virtude do fato de que ela era "incapaz pela razão de seu status emocional, sua condição mental e seus supostos sentimentos profundamente religiosos equivalerem a fanatismo". Nesta decisão, repleta de implicações totalitárias, o tribunal salientou a suposta obrigação de os pais criarem seus filhos de acordo com as "convenções e costumes da comunidade em que pretendem viver" e em respeito a elas.[17] Em 1954, no caso *Hunter v. Powers*, o tribunal novamente violou a liberdade religiosa, bem como os direitos dos pais, ao confiscar um filho sob o fundamento de que os

---

[15] A imunidade foi originalmente concedida aos pais em uma decisão de 1891 de um tribunal do Mississipi em *Hewlett v. Ragsdale*. No entanto, recentemente, os tribunais têm concedido às crianças seus plenos direitos de apresentar processos por lesões. Veja Lawrence S. Allen, "Parent and Child-Tort Liability of Parent to Unemancipated Child," *Case Western Reserve Law Review* (novembro1967): 139; Dennis L. Bekemeyer, "A Child's Rights Against His Parent: Evolution of the Parental Immunity Doctrine," *University of Illinois Law Forum* (Inverno 1967): 806-7; e Kenneth D. McCloskey, "Parental Liability to a Minor Child for Injuries Caused by Excessive Punishment," *Hastings Law Journal* (fevereiro 1960): 335-40.

[16] Quanto a isso, veja o relato do condado de Cook em Patrick T. Murphy, *Our Kindly Parent – the State* (New York: Viking Press, 1974), págs. 153-54

[17] Compare o pronunciamento de Sanford Katz, um proeminente especialista em "abuso infantil": "negligência infantil envolve uma conduta dos pais, geralmente pensada em termos de comportamento passivo, que resulta em uma ausência de provisão das necessidades da criança conforme definidas pelos valores escolhidos da comunidade". Sanford Katz, *When Parents Fail* (Boston: Beacon Press, 1971), pág. 22. Sobre a disputa entre pais e sobre *In re Watson*, veja Michael F. Sullivan, "Child Neglect: The Environmental Aspects," *Ohio State Law Journal* (1968): 89–90,152–53.

pais estavam muito intensamente devotados a uma religião dissidente, e que a criança deveria na verdade estar estudando ou brincando ao invés de decorando literatura religiosa. Um ano antes, no caso *In re Black*, um tribunal de Utah confiscou oito filhos de seus pais porque os pais se *omitiram em ensinar* às crianças que a poligamia era imoral.[18]

Além da religião, a moralidade pessoal também tem sido ditada pelo governo. Em 1962, cinco crianças foram confiscadas da mãe por um tribunal sob a alegação de que a mãe "frequentemente recebia companhias masculinas no apartamento". Em outros casos, os tribunais têm considerado que os pais foram "negligentes" com os filhos, e, por isso, confiscaram as crianças, porque as brigas dos pais ou um sentimento de insegurança do filho supostamente colocavam em risco seus melhores interesses.

Em uma decisão recente, o juiz Woodside do Tribunal Superior da Pensilvânia alertou diretamente a respeito do enorme potencial coercivo do critério de "melhores interesses":

> O tribunal não deveria tomar dos pais a custódia de um filho somente sob o fundamento de que o estado ou suas agências podem encontrar um lar melhor para ele. Se o critério do "lar melhor" for o único critério, os funcionários públicos de bem estar social poderiam tomar os filhos de metade dos pais cujos lares são considerados menos desejáveis e colocá-los nos lares da outra metade da população que possui os lares considerados mais desejáveis. Estendendo mais este princípio, veríamos que a família que fosse considerada a possuidora do melhor lar poderia escolher qualquer um de nossos filhos.[19]

Os direitos das crianças, ainda mais que os dos pais, têm sido invadidos sistematicamente pelo estado. As leis de frequência escolar obrigatória, endêmicas nos Estados Unidos desde a virada deste

---

[18] Veja Sullivan, "Child Neglect," pág. 90.

[19] Citado em Richard S. Levine, "Caveat Parens: A Demystification of the Child Protection System," *University of Pittsburgh Law Review* (Outono 1973): 32. O conceito frequentemente proposto de um "direito de a criança ser desejada" tem implicações muito mais bizarras e totalitárias. Sem considerar a impossibilidade de se utilizar a violência para impingir uma emoção a alguma outra pessoa, tal critério iria dar às partes não envolvidas, na prática o estado, o poder de determinar quando o "desejo" existe e de confiscar os filhos de pais que não obedeçam a este critério praticamente indefinível. Deste modo, Hillary Rodham, do Fundo de Defesa à Criança, desafiou este critério: "Como um 'direito de ser desejado' deve ser definido e imposto? . . . As diretrizes necessariamente vagas e amplas desta imposição poderiam ressuscitar os perigos das leis atuais, novamente requerendo que o estado faça julgamentos gerais discricionários a respeito da qualidade da vida de uma criança." Hillary Rodham, "Children Under the Law," *Harvard Educational Review* (1973): 496.

século, obrigam as crianças a comparecer às escolas públicas ou privadas aprovadas oficialmente pelo estado.[20] As leis de trabalho infantil supostamente "humanitárias" têm sistematicamente impedido, através do uso da força, que as crianças entrem no mercado de trabalho, privilegiando assim os seus concorrentes adultos. Ao impedi-las violentamente de trabalhar e de ganhar a vida, e ao obrigá-las a ir para escolas que elas geralmente desgostam ou que não sejam apropriadas para elas, as crianças frequentemente se tornam "vadias", uma acusação usada pelo estado para colocá-las em instituições penais chamadas "reformatórios", onde as crianças são de fato aprisionadas por agirem ou deixarem de agir de formas que jamais poderiam ser consideradas "crimes" se efetuadas por adultos.

Na verdade, foi estimado que de 25% a 50% dos "delinquentes juvenis" atualmente encarcerados pelo estado não cometeram atos que seriam considerados crimes se cometidos por adultos (i.e., agressões contra a pessoa e a propriedade).[21] Os "crimes" dessas crianças estavam no exercício de suas liberdades de maneiras que desagradam os asseclas do estado: vadiagem, "incorrigibilidade", fuga de casa. Entre os sexos, são particularmente as meninas que são presas desta maneira por ações "imorais" ao invés de por ações verdadeiramente criminosas. A porcentagem de garotas presas por imoralidade (relações sexuais "impertinentes") ao invés de por crimes genuínos vai de 50% até mais de 80%.[22]

Desde a decisão da Suprema Corte dos EUA no caso de 1967, *In re Gault*, tem sido concedido aos réus juvenis, ao menos teoricamente, os direitos processuais elementares de adultos (o direito de ser informado sobre as acusações formais específicas, o direito à assistência judiciária, o direito de interrogar testemunhas), mas eles foram concedidos *somente* em casos onde eles foram acusados de algum *crime*. Como Beatrice Levidow escreveu, a decisão de Gault e outras similares:

> não se aplicam a quaisquer audições adjudicativas exceto àquelas em que o delito de que o jovem está sendo

---

[20] Sobre a educação compulsória nos Estados Unidos, veja William F. Rickenbacker, ed., *The Twelve-Year Sentence* (LaSalle, III.: Open Court, 1974).

[21] Veja William H. Sheridan, "Juveniles Who Commit Noncriminal Acts: Why Treat in a Correctional System?" *Federal Probation* (Março 1967): 27. Veja também Murphy, *Our Kindly Parent*, pág. 104.

[22] Além de Sheridan, "Juveniles Who Commit Noncriminal Acts," pág. 27, veja Paul Lerman, "Child Convicts," *Transaction* (julho-agosto 1971): 35; Meda Chesney-Lind, "Juvenile Delinquency: The Sexualization of Female Crime," *Psychology Today* (Julho 1974): 45; Colonel F. Betz, "Minor's Rights to Consent to an Abortion," *Santa Clara Lawyer* (Primavera 1971): 469-78; Ellen M. McNamara, "The Minor's Right to Abortion and the Requirement of Parental Consent," *Virginia Law Review* (fevereiro 1974): 30532; e Sol Rubin, "Children as Victims of Institutionalization," *Child Welfare* (janeiro 1972): 9.

> acusado seja uma violação de leis criminais se cometido por um adulto. Portanto, as garantias dos casos *Kent*, *Gault* e *Winship* não protegem devidamente os direitos processuais dos jovens que são dependentes, que estão abandonados, necessitados de supervisão, que são vagabundos, que fugiram de casa ou realizaram outros atos que só são delitos quando praticados por jovens como fumar, beber, ficar na rua até tarde etc.[23]

Como resultado, os jovens são comumente privados destes direitos processuais elementares concedidos aos réus adultos, como o direito a fiança, o direito a uma transcrição, o direito à apelação, o direito a um júri, o ônus da prova caber à acusação e a ilegalidade de se usarem provas que são baseadas apenas em rumores. Como Roscoe Pound escreveu, "os poderes da Star Chamber inglesa eram uma ninharia quando comparados àqueles de nossos tribunais juvenis". De vez em quando, um juiz dissidente faz uma crítica incisiva deste sistema. Assim, o juiz Michael Musmanno declarou em um caso na Pensilvânia em 1954:

> Certas garantias legais e constitucionais, como a isenção da autoincriminação, a nulidade de testemunhos de terceiros que se baseiem em rumores, a interdição *ex parte* e de informações secretas, tudo isso sustentado invejosamente nas decisões do Wyoming ao Alabama, devem ser jogadas fora na Pensilvânia quando a pessoa que comparece ante o tribunal de justiça for um menino ou menina de pouca idade.[24]

Além disso, os códigos de leis juvenis do estado são guarnecidos de uma linguagem vaga que possibilita acusações e encarceramentos quase que ilimitados por diversas formas de "imoralidade", "vadiagem comum", "desobediência habitual", "incorrigibilidade", "ingovernabilidade", "depravação moral", "risco de se tornar moralmente depravado", "conduta imoral" e até associação com pessoas de "caráter imoral".[25]

---

[23] Beatrice Levidow, "Overdue Process for Juveniles: For the Retroactive Restoration of Constitutional Rights," *Howard Law Journal* (1972): 413.

[24] Citado em J. Douglas Irmen, "Children's Liberation – Reforming Juvenile Justice," *University of Kansas Law Review* (1972–73): 181-83. Veja também Mark J. Green, "The Law of the Young," em B. Wasserstein and M. Green, eds., *With Justice for Some* (Boston: Beacon Press, 1970), pág. 33; Sanford J. Fox, *Cases and Material on Modern Juvenile Justice* (St. Paul, Minn.: West, 1972), pág. 68.

[25] Veja a discordância da Justiça de Cadena no caso *E.S.G. v. State* de 1969 no Texas, em Fox, *Cases and Material on Modern Juvenile Justice*, págs. 296–98. Veja também Lawrence J. Wolk, "Juvenile Court Statutes – Are They Void for Vagueness?" *New York University Review of Law and Social Change* (Inverno

Além do mais, a tirania de sentenças indefinidas (veja nosso capítulo anterior sobre punição) tem sido manejada contra os jovens, com eles frequentemente recebendo uma sentença mais longa do que um adulto receberia pelo mesmo delito. Na verdade, a regra na justiça juvenil contemporânea tem sido impor uma sentença que pode deixar um jovem na cadeia até que ele atinja a maioridade. Além disso, recentemente, em alguns estados, esta deplorável situação tem sido agravada separando-se os jovens em duas categorias – criminosos genuínos que são classificados como "delinquentes", e a outra, crianças "imorais" que são classificadas como "pessoas que necessitam ser supervisionadas" ou PENS ("Pessoa Em Necessidade de Supervisão"). Depois disso, os "criminosos" PENS recebem sentenças mais longas do que os verdadeiros criminosos juvenis! Assim, em um estudo recente, Paul Lerman escreve:

> A extensão da permanência institucional era de dois a vinte e oito meses para delinquentes e de quatro a quarenta e oito meses para garotos PENS; a média era nove meses para delinquentes e trinta meses para PENS; e a duração média de permanência era 10,7 meses para delinquentes e 16,3 meses para PENS. . . .
>
> Os resultados de tempo de permanência não incluem o período de detenção; o estágio do processo correcional anterior a colocação em uma instituição. Análises de números recentes de detenções nas cinco regiões da cidade de Nova Iorque revelam o seguinte padrão: (1) garotos e garotas PENS têm mais chances de serem detidos do que os delinquentes (54% a 31%); e (2) uma vez que os jovens PENS são detidos, eles têm o dobro de chances de serem detidos por mais de 30 dias do que os delinquentes normais (50% a 25%).[26]

Mais uma vez, são as jovens *femininas* que predominantemente são punidas por delitos "imorais". Por exemplo, um recente estudo no Havaí descobriu que garotas acusadas meramente de fugir de casa passavam normalmente duas semanas na detenção aguardando julgamento, enquanto os garotos acusados por crimes reais eram detidos por apenas poucos dias; e que quase 70% das garotas presas em uma escola

1974): 53; Irmen, "Children's Liberation," págs. 181 – 83; e Lawrence R. Sidman, "The Massachusetts Stubborn Child Law: Law and Order in the Home," *Family Law Quarterly* (Primavera 1972): 40–45.

[26] Lerman, "Child Convicts," pág. 38. Veja também Nora Klapmuts, "Children's Rights: The Legal Rights of Minors in Conflict with Law or Social Custom," *Crime and Delinquency Literature* (setembro 1972): 471.

reformatória estatal estavam encarceradas por delitos de imoralidade, enquanto o mesmo ocorria com apenas 13% dos garotos presos.[27]

A concepção judicial atual, que considera que a criança praticamente não tem nenhum direito, foi analisada vigorosamente pelo juiz Abe Fortas da Suprema Corte em sua decisão no caso *Gault*:

> A ideia de crime e de punição deveria ser abandonada. A criança deveria ser "tratada" e "reabilitada" e os procedimentos, da detenção até a institucionalização, deveriam ser "clínicos" ao invés de punitivos.
>
> Estes resultados deveriam ser obtidos, sem nenhum prejuízo conceitual e constitucional, ao se insistir que os procedimentos não eram inimigos, pois o estado estava procedendo como *parens patriae* (o estado como pai). A frase em latim provou-se ser uma grande ajuda para aqueles que visam racionalizar a exclusão de jovens do cenário constitucional; mas este significado é obscuro e suas credenciais históricas são de relevância duvidosa.
>
> . . . O direito do estado, como *parens patriae*, de negar às crianças os direitos processuais disponíveis aos mais velhos foi elaborado a partir da asserção de que uma criança, diferentemente de um adulto, não tem um direito "à liberdade e sim à custódia". . . . Se seus pais falharem em executar efetivamente suas funções de custódia – isto é, se a criança for "delinquente" – o estado pode interferir. Ao fazer isso, ele não priva a criança de quaisquer direitos, porque ela não tem nenhum. Ele apenas fornece a "custódia" que a criança merece. Baseando-se nisso, os procedimentos envolvendo jovens eram descritos como "civis", não "criminais", e, portanto, não sujeitos aos requerimentos que restringem o estado quando ele busca privar uma pessoa de sua liberdade.[28]

Pode-se acrescentar que chamar uma ação de "civil" ou de "custódia" não faz a prisão deixar de ser uma prisão, nem a torna um pouco mais agradável para a vítima do "tratamento" ou da "reabilitação". O criminologista Frederick Howlett criticou vigorosamente o sistema do juizado de menores, e o colocou em um abrangente contexto libertário. Ele escreve sobre

---

[27] Meda Chesney-Lind, "Juvenile Delinquency," pág. 46.

[28] Fox, *Cases and Material on Modern Juvenile Justice*, pág. 14.

> a negação de certos direitos básicos dos indivíduos – o direito de se associar com quem eles escolherem e de se engajar voluntariamente em atos que não prejudiquem ninguém a não ser eles mesmo. O bêbado que entope nossos tribunais deveria ter o direito de ficar bêbado; a . . . prostituta e seu cliente não deveriam ter que responder à justiça por um ato que é decisão pessoal deles. Do mesmo modo, a criança malcriada tem o direito fundamental de ser uma criança, e, se ela não cometeu nenhum ato que seria considerado crime se fosse realizado por um adulto, por que levá-la diante de um tribunal . . . ? Antes de se apressar em ameaçar ou em "ajudar" uma pessoa fora do sistema judicial, será que a comunidade não deveria considerar primeiramente a alternativa de não se fazer nada? Será que ela não deveria reconhecer o direito da criança, enquanto pessoa, a não receber tratamento ou a ser livre de interferências de uma autoridade externa?[29]

Uma defesa particularmente eloquente dos direitos das crianças ocorreu em uma decisão de 1870 em Ilinois, anos antes da moderna afirmação do despotismo estatal no sistema de juizado de menores, iniciada na virada do século do período progressivo. Nesta decisão em *People ex rel. O'Connell v. Turner*, o juiz Thornton declarou:

> O princípio de assimilação da criança pelo estado e sua completa submissão a ele são totalmente inadmissíveis em um mundo moderno civilizado. . . .
>
> Estas leis proporcionam a "proteção cuidadosa" da criança; elas conduzem suas "obrigações", e somente um

---

[29] Frederick W. Howlett, "Is the YSB All it's Cracked Up to Be?" *Crime and Delinquency* (outubro 1973): 489 – 91. Em seu excelente livro, *The Child Savers,* Anthony Platt chama a atenção para o fato de que a origem do sistema juvenil de juizado reformatório escolar do período progressivo, na virada do século XX, foi especificamente programada para impor uma "reforma" despótica na "imoralidade" das crianças da nação de maneira significativa. Deste modo, Platt, em *The* Child Savers (Chicago: University of Chicago Press, 1970), pág. 99–100, escreve que os "protetores da criança"

> se mostraram muito mais ativos e alcançaram maior êxito na tarefa de estender o controle governamental sobre todo o conjunto de atividades juvenis que anteriormente eram ignoradas ou tratadas informalmente. . . . Os protetores da criança eram em um sentido geral proibicionistas que acreditavam que o progresso social depende da imposição eficiente da lei, da estrita supervisão do lazer e da recreação das crianças, e da regulamentação de prazeres ilícitos. Seus esforços eram direcionados ao resgate de crianças de instituições e situações (teatros, salões de festas, bares etc.) que ameaçassem suas "dependências". O movimento de proteção à criança também levantou o assunto da preservação da criança a fim de fazer objeções a uma série de instituições "depravadas": assim, as crianças só poderiam ser protegidas do sexo e do álcool através da destruição de bordéis e bares.

Veja também ibid., págs. 54,67-68, 140. Para manifestações anteriores de "proteção às crianças", *parens patriae*, e para o encarceramento de jovens por vadiagem, veja J. Lawrence Schultz, "The Cycle of Juvenile Court History," *Crime and Delinquency* (outubro 1973): 468; e Katz, *When Parents Fail,* pág. 188.

"ticket de saída", dependente da discrição incontrolada de uma junta de guardiões, permite que um garoto encarcerado respire o ar puro do paraíso do lado de fora dos muros de sua prisão e sinta os instintos da idade adulta através do contato com o mundo ativo. . . . O confinamento pode ser de um a quinze anos, conforme a idade da criança. A clemência do executivo não pode abrir as portas da prisão, pois nenhum delito foi cometido. O mandado do *habeas corpus*, um mandado para assegurar a liberdade, não pode proporcionar alívio nenhum, pois o poder soberano do estado, como *parens patriae*, determinou que o encarceramento é impossível de ser revogado. Esta restrição da liberdade natural é tirania e opressão. Se, sem crime, sem condenação por qualquer delito, as crianças do estado devem assim ser confinadas pelo "bem da sociedade", então seria melhor que a sociedade fosse reduzida a seus elementos originais, e que o governo livre reconhecesse seu fracasso. . . .

A incapacidade dos menores não faz deles escravos ou criminosos. . . . Podemos deter crianças responsáveis por seus delitos; responsáveis por suas ofensas; impor pesados fardos sobre seus ombros, e ainda privá-las de suas liberdades, sem acusação ou sem ter havido condenação por crimes? [A Carta de Direitos de Ilinois, seguida da Declaração de Direitos da Virginia e da Declaração da Independência, declara que] "todos os homens são naturalmente livres e independentes, e possuem certos direitos inerentes e inalienáveis – entre eles à vida, à liberdade e à busca da felicidade". Esta linguagem não é restritiva; ela é clara e compreensiva, e declara uma grande verdade, a de que "todos os homens", todas as pessoas, em todo lugar, possuem o direito inerente e inalienável à liberdade. Devemos dizer às crianças do estado, vós não podereis usufruir deste direito – um direito independente de todas as leis e regulamentos humanos. . . . Mesmo os criminosos não podem ser condenados e aprisionados sem o devido processo da lei.[30]

[30] 55 I11. 280 (1870), republicado em Robert H. Bremner, ed., *Children and Youth in América* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970–74), vol. 2, págs. 485–87. Naturalmente, os reformadores da "proteção à criança" irritaram-se com os resultados da decisão O'Connel, que o proeminente reformador social e infantil Frederick Wines chamou de "absolutamente prejudicial. Ela emana de uma sensibilidade mórbida a respeito da liberdade pessoal". Veja Platt, *The Child Savers*, pág. 106.

15

Os "direitos humanos" como direitos de propriedade

Os socialistas democratas geralmente desejam preservar o conceito de "direitos" para aqueles direitos "humanos" como a liberdade de expressão, mas não o aplicam à propriedade privada.[1] E, no entanto, em contradição, o conceito de "direitos" somente faz sentido se eles são entendidos a partir do conceito de direitos de propriedade. Pois não apenas não existem direitos humanos que não sejam também direitos de propriedade, como esses direitos perdem sua incondicionalidade e clareza e se tornam confusos e vulneráveis quando os direitos de propriedade não são usados como padrão.

Em primeiro lugar, há dois sentidos nos quais os direitos de propriedade são idênticos aos direitos humanos: um, que a propriedade só pode caber a humanos, de modo que seus direitos à propriedade são direitos que pertencem a seres humanos; e dois, que o direito da pessoa ao seu próprio corpo, sua liberdade pessoal, é tanto um direito de propriedade sobre sua própria pessoa como é um "direito humano". Porém, ainda mais importante para a nossa argumentação, os direitos humanos, quando não colocados em termos de direitos de propriedade, tornam-se vagos e contraditórios, fazendo com que os socialdemocratas enfraqueçam estes direitos e favoreçam as "políticas públicas" ou o "bem comum". Conforme escrevi em outro trabalho:

> Tome, por exemplo, o "direito humano" de liberdade de expressão. Supõe-se que a liberdade de expressão signifique o direito de todos dizerem o que bem entenderem. Mas a questão negligenciada é: Onde? Onde um homem possui esse direito? Certamente ele não o possui em uma propriedade que esteja invadindo. Em suma, ele possui esse direito apenas em sua própria propriedade ou na propriedade de alguém que concordou, como um presente ou em um contrato de aluguel, em conceder a ele o espaço determinado. Portanto, na realidade, não existe esta coisa de

[1] Um exemplo particularmente nítido e autocontraditório é oferecido pelo professor Peter Singer, que exige explicitamente a preservação do conceito de direitos para liberdade pessoal, enquanto recorre a expedientes utilitários em assuntos econômicos e no campo da propriedade. Peter Singer, "The Right to Be Rich or Poor," *New York Review of Books* (6 de março 1975).

> um "direito de livre expressão" separado; existe apenas o direito de propriedade de um homem: o direito de fazer o que quiser com o que é seu ou de fazer acordos voluntários com outros possuidores de propriedade.[2]

Em resumo, uma pessoa não possui um "direito à liberdade de expressão"; o que ela *possui* é o direito de alugar um salão e de discursar para as pessoas que entrarem no espaço. Ela não possui um "direito à liberdade de imprensa"; o que ela *possui* é o direito de escrever ou publicar um panfleto, e de vender este panfleto para aqueles que desejarem comprar (ou de distribuí-lo para aqueles que desejarem aceitá-lo). Deste modo, o que ela possui em cada um destes casos são direitos de propriedade, incluindo o direito de livre contrato e transferência que constitui uma parte destes direitos de posse. Não existe nenhum direito extra de "liberdade de expressão" ou de liberdade de imprensa além dos direitos de propriedade que uma pessoa pode possuir em qualquer caso concebível.

Além disso, formular a análise em termos de um "direito de livre expressão" no lugar de direitos de propriedade resulta em confusão e no enfraquecimento do próprio conceito de direitos. O exemplo mais famoso é a alegação do juiz Holmes de que ninguém tem o direito de gritar "fogo!" falsamente em um teatro lotado, e que, portanto, o direito de liberdade de expressão não pode ser absoluto e deve ser relativizado e moderado por considerações de "políticas públicas".[3] E, não obstante, se analisarmos o problema em termos de direitos de *propriedade*, veremos que nenhuma relativização da incondicionalidade dos direitos é necessária.[4]

Pois, logicamente, o gritalhão é ou um cliente ou o dono do teatro. Se ele for o dono do teatro, ele está violando os direitos de propriedade dos clientes de assistirem tranquilamente à apresentação, pela qual originalmente ele recebeu o dinheiro deles. Se ele for um cliente, então ele está violando tanto o direito de propriedade

---

[2] Murray N. Rothbard, *Power and Market*, 2nd ed. (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), págs. 238-39.

[3] Sobre afirmação de Holmes, veja Murray N. Rothbard, *For A New Liberty*, rev. ed. (New York: MacMillan, 1978), págs. 43-44; e Rothbard, *Power and Market*, págs. 239-40. Para uma crítica devastadora da injustificável fama de libertário civil de Holmes, H.L. Mencken, *A Mencken Chrestomathy* (New York: Alfred A. Knopf, 1947), págs. 258-64.

[4] Além disso, a ideia de que gritar "fogo!" causa um pânico é determinística, além de ser apenas uma outra versão da falácia do "incentivo ao distúrbio" discutida anteriormente. Fica a cargo das pessoas no teatro avaliarem a informação que chega até elas. Se não fosse assim, por que alertar *corretamente* as pessoas de um fogo real em um teatro não seria um crime, já que isto também pode incitar pânico? O distúrbio envolvido em falsamente gritar "fogo!" é litigável somente enquanto uma violação dos direitos de propriedade da maneira exposta no texto a seguir. Estou em débito com o doutor David Gordon por este ponto.

dos clientes de assistirem à apresentação *quanto* o direito de propriedade do dono, pois ele está violando os termos de sua permanência ali. Pois estes termos certamente incluem não violar a propriedade do dono ao atrapalhar o espetáculo que está sendo apresentado. Em qualquer um dos casos, ele pode ser processado como um violador de direitos de propriedade; portanto, quando focamos nos direitos de propriedade envolvidos, vemos que o caso de Holmes não implica a necessidade de a lei relativizar a natureza absoluta dos direitos.

De fato, o juiz Hugo Black, um conhecido "absolutista" em prol da "liberdade de expressão", em uma vigorosa crítica ao argumento de Holmes de "gritar 'fogo!' em um teatro lotado", deixou claro que a defesa da liberdade de expressão dele era fundamentada nos direitos de propriedade privada. Black expôs dessa forma:

> Ontem à noite, fui a um teatro com você. Tenho noção de que, se eu e você levantássemos e começássemos a marchar por todo o teatro, dizendo ou não alguma coisa, nós seriamos detidos. Ninguém jamais disse que a Primeira Emenda [*da constituição americana*] dá às pessoas o direito de ir a qualquer lugar que elas queiram ou de dizer qualquer coisa que elas queiram. Comprar o ingresso do teatro não compra a oportunidade de se fazer um discurso lá. Neste país, temos um sistema de propriedade que também é protegido pela Constituição. Temos um sistema de propriedade, o que quer dizer que um homem não tem o direito de fazer qualquer coisa que ele queira em qualquer lugar que ele deseje. Por exemplo, eu não acharia nada agradável se alguém tentasse entrar em minha casa e me dissesse que ele tem um direito constitucional de entrar ali porque ele quer fazer um discurso contra a Suprema Corte. Eu compreendo a liberdade que as pessoas têm de fazer um discurso contra a Suprema Corte, mas eu não quero que ninguém o faça em minha casa.

Aquele aforismo sobre o gritar "fogo!" em um teatro lotado é maravilhoso. Mas você não precisa gritar "fogo!" para ser detido. Se uma pessoa cria uma confusão em um teatro, eles iriam detê-la não por aquilo que ela tenha gritado, mas por ela ter gritado. Eles iriam detê-la não por quaisquer opiniões que ela tenha, mas porque eles acharam que ela não tinha nenhuma opinião que eles queriam ouvir ali. Esta é a maneira que eu iria reagir: não por aquilo que ela tenha gritado, mas por ela ter gritado.[5]

---

[5] Irving Dillard, ed., *One Man's Stand for Freedom* (New York: Alfred A. Knopf, 1963), págs. 489-91.

Alguns anos atrás, o teórico político francês Bertrand de Jouvenel demandou, de forma semelhante, certa relativização dos direitos de liberdade de expressão e de assembleia naquilo que ele chamou de o “problema do presidente” – o problema de se alocar tempo ou espaço em um auditório ou em um jornal, ou em frente a um microfone, onde os escritores ou oradores acreditam que tenham o “direito” de livre expressão sobre o uso do recurso.[6] O que de Jouvenel desconsiderou foi a nossa solução ao “problema do presidente” – remodelar o conceito de direitos em termos de propriedade privada ao invés de em termos de liberdade de expressão ou de assembleia.

Em primeiro lugar, podemos mencionar que, em cada um dos exemplos de de Jouvenel – um homem comparecendo a uma assembleia, uma pessoa escrevendo para a coluna de cartas ao editor, e um homem solicitando um tempo de debate no rádio – o tempo e o espaço sendo oferecidos são *livres*, no sentido de serem gratuitos. Estamos no meio do que a economia chama de “problema da alocação”. Um recurso escasso valorado tem de ser alocado: seja ele o tempo em um palanque, o tempo em frente a um microfone ou o espaço em um jornal. Mas já que o uso destes recursos é livre (gratuito), a demanda para se obter este tempo ou espaço tende fortemente a exceder a oferta, e consequentemente uma perceptível “escassez” do recurso irá desenvolver-se. Como em todos os casos de escassez de estoque, e de formações de filas provocadas por preços baixos ou inexistentes, os demandantes ficam frustrados e ressentidos por não obterem o uso do recurso que eles acreditavam que mereciam.

Um recurso escasso, se não for alocado por meio dos preços, tem que ser alocado de alguma outra maneira por seu dono. Deve-se salientar que todos os casos de de Jouvenel *poderiam* ser alocados pelo sistema de preços, se o dono assim desejasse. O presidente de uma assembleia *poderia* leiloar os locais escassos no palanque e então conceder os locais a quem oferecesse o maior preço. O produtor de rádio *poderia* fazer o mesmo com os debatedores de seu programa. (De fato, isto é o que os produtores fazem quando vendem tempo a patrocinadores distintos). Assim, não existiria escassez, nem ressentimento por uma promessa (“acesso igual” do público a colunas, palanques ou microfones) não cumprida.

Mas, além do problema dos preços, há um tema mais profundo em questão: seja por meio de preços ou de algum outro critério, o recurso

[6] Bertrand de Jouvenel, “The Chairman’s Problem,” *American Political Science Review* (Junho 1961): 305-32; A essência dessa crítica de de Jouvenel apareceu em italiano em Murray N. Rothbard, “Bertrand de Jouvenel e i diritti di proprietá,” *Biblioteca della Liberta*, no. 2 (1966): 41-45.

tem, em todos os casos, de ser alocado *por seu dono*. O proprietário de uma estação de rádio ou de um programa (ou seus representantes) aluga, ou doa, o tempo de rádio da maneira que ele decide; o dono de um jornal, ou seu editor-chefe, aloca o espaço para as cartas da maneira que ele quiser; o "dono" de uma assembleia, e seu representante designado, o presidente, alocam o espaço no palanque de qualquer modo que julguem mais adequado.

O fato de o proprietário ser o distribuidor supremo nos dá uma pista para a solução da propriedade para o "problema do presidente" apresentado por de Jouvenel. Pois o sujeito que escreve uma carta para um jornal *não* é o dono do jornal; portanto, ele não tem nenhum *direito*, mas somente uma solicitação, de espaço do jornal, um pedido que o *dono* tem o direito absoluto de conceder ou negar. O homem que pede para falar em uma assembleia não tem nenhum *direito* de falar, mas apenas um requerimento – em relação ao qual o dono ou o seu representante, o presidente, deve decidir. A solução é reformular o significado de "direito à liberdade de expressão" ou "assembleia"; ao invés de se utilizar um conceito vago e, como de Jouvenel demonstrou, impraticável, de algum tipo de direito – como o "direito" a um mesmo espaço ou tempo –, deveríamos nos concentrar no direito de propriedade privada. O "direito à livre expressão" somente se torna válido, praticável e absoluto quando é tratado simplesmente como uma subdivisão do direito de propriedade.

Isto pode ser observado no "direito a se fazer ouvir" proposto por de Jouvenel. De Jouvenel diz que há um "sentido no qual o direito de expressão pode ser exercido por todos; é o direito de ser ouvido", de falar e de tentar convencer as pessoas que você encontrar e então reuni-las em um auditório, e, deste modo, "constituir uma congregação" para si próprio. Aqui, de Jouvenel chega perto da solução apropriada sem, no entanto, alcançá-la com firmeza. Pois o que ele está realmente dizendo é que "o direito à livre expressão" só é válido e praticável quando usado no sentido do direito de falar com as pessoas, de tentar convencê-las, de alugar um auditório para discursar para as pessoas que desejarem comparecer etc. Mas *este* sentido do direito à livre expressão é na verdade parte do direito geral de uma pessoa à propriedade. (Logicamente, *desde que* nos lembremos do direito que a outra pessoa tem de não prestar atenção se ela não quiser – isto é, seu direito de *não* ouvir). Pois os direitos de propriedade incluem o direito à propriedade e o direito de fazer trocas e contratos mutuamente consentidos com os donos de outras propriedades. Aquele que "quer ser ouvido", na concepção de de Jouvenel, que aluga um auditório e discursa para sua congregação, não está exercendo um vago "direito à livre expressão", e sim uma parte de seu direito geral

à propriedade. De Jouvenel praticamente reconheceu isto quando considerou o caso de dois homens, "Primus" e "Secundus":

> Primus... reuniu sua própria congregação por meio de seu trabalho e esforço. Um forasteiro, Secundus, chega e reivindica o direito de discursar para esta congregação baseando-se no direito à livre expressão. Será que Primus é obrigado a ceder a tribuna a ele? Eu duvido. Ele pode responder a Secundus: "Eu constituí esta congregação. Vá e faça o mesmo."

Precisamente. Em resumo, Primus é o dono da reunião; ele alugou o auditório, convocou a reunião e estabeleceu suas condições; e aqueles que não concordam com estas condições são livres para não comparecer ou para sair. Primus possui um direito de propriedade sobre a reunião que o permite falar à vontade; Secundus não possui nenhum direito de propriedade e, portanto, nenhum direito de falar na reunião.

Em geral, aqueles problemas em que os direitos aparentemente necessitam ser relativizados são aqueles em que o *lócus da propriedade* não está bem definido, em que os direitos de propriedade estão confusos. Muitos problemas de "liberdade de expressão", por exemplo, ocorrem em ruas de propriedade do governo: por exemplo, será que um governo *deveria* permitir uma manifestação política que, segundo ele, interromperá o trânsito ou sujará as ruas com folhetos? Mas todos estes problemas que aparentemente exigem que a "liberdade de expressão" deixe de ser absoluta na verdade só são problemas devido à indefinição de direitos de propriedade. Pois as ruas são geralmente *possuídas* pelo governo; nesses casos, o governo atua como "o presidente". E então o governo, como qualquer outro possuidor de propriedade, defronta-se com o problema de como alocar estes recursos escassos. Uma manifestação política *irá*, digamos, interromper o trânsito; portanto, a decisão do governo envolve não apenas um direito de liberdade de expressão, como também envolve a alocação do espaço da rua pelo seu dono.

Deve-se salientar que o problema todo sequer surgiria se as ruas fossem possuídas por indivíduos e empresas privadas – como todas elas seriam em uma sociedade libertária; pois nela, as ruas, como todas as outras propriedades privadas, poderiam ser alugadas ou cedidas a outros indivíduos ou grupos privados para fins de assembleia. Em uma sociedade totalmente libertária, ninguém teria o "direito" de usar a rua de outra pessoa do mesmo modo que ninguém teria o "direito" de apossar-se do auditório de outra pessoa; nos dois casos, o único *direito* seria o direito de propriedade de utilizar seu dinheiro para alugar o recurso, *se* o proprietário assim desejasse.

Logicamente, enquanto as ruas continuarem sendo propriedade do governo, o problema e o conflito permanecerão insolúveis; pois a propriedade governamental das ruas significa que todos os outros direitos de propriedade de alguém, *incluindo* expressão, distribuição de folhetos em manifestações etc., serão obstruídos e restringidos pela constante necessidade de se atravessar e utilizar as ruas de propriedade governamental, as quais o governo pode resolver bloquear ou restringir de uma maneira ou outra. Se o governo permitir manifestações na rua, isso irá restringir o trânsito; se ele impede a manifestação em prol da fluidez do trânsito, ele irá impedir a liberdade de acesso às ruas governamentais. Em qualquer um dos casos, e qualquer que seja sua escolha, os “direitos” de alguns pagadores de impostos terão de ser restringidos.

O outro lugar onde os direitos e o lócus da propriedade estão mal definidos e, consequentemente, onde os conflitos são insolúveis, é no caso das assembleias governamentais (e de seus respectivos “presidentes”). Pois, como já mostramos, num local em que um homem ou grupo aluga um auditório, e indica um presidente, o lócus da propriedade é claro e Primus pode fazer o que ele bem entende. Mas, e quanto a assembleias governamentais? Quem é o *proprietário* delas? Ninguém sabe de fato, e, portanto, não há uma maneira satisfatória ou não arbitrária de determinar quem pode e quem não pode falar, o que pode e o que não pode ser dito.

De fato, estas assembleias governamentais têm suas próprias normas de funcionamento. Porém, e se uma grande parte dos cidadãos não estiver de acordo com estas regras? Não há maneira satisfatória de se resolver esta questão, pois não existe nenhum lócus de direito de propriedade envolvido. Colocando-se de maneira diferente: no caso do jornal ou do programa de rádio, está claro que o escritor da carta ou o aspirante a debatedor é o requerente, e o editor ou o produtor é o *dono* que toma a decisão. Mas, no caso da assembleia governamental, quem seria o dono? O homem que demanda ser ouvido em uma reunião municipal alega ser um proprietário parcial; no entanto, ele não estabeleceu nenhum tipo de direito de propriedade por meio de compra, herança ou descoberta, como o fizeram donos de propriedades em todas as outras áreas.

Voltando ao caso das ruas, existem outros problemas incômodos que poderiam ser rapidamente resolvidos em uma sociedade libertária na qual toda a propriedade é privada e claramente possuída. Na sociedade atual, por exemplo, existe um conflito contínuo entre o “direito” de os pagadores de impostos terem acesso às ruas pertencentes ao estado e a vontade de os moradores de uma vizinhança se verem

livres de pessoas que eles consideram estar em uma reunião "indesejável" nas ruas. Na cidade de Nova York, por exemplo, existe atualmente uma pressão histérica dos moradores de diversas vizinhanças para impedir que lojas do McDonald's sejam abertas em suas regiões, e em muitos casos eles têm conseguido fazer uso do poder do governo local para impedir que as lojas se mudem para lá. Estas, obviamente, são violações claras do direito do McDonald's sobre a propriedade que ele comprou. Mas os residentes *realmente* têm uma certa razão: a sujeira e os elementos "indesejáveis" seriam "atraídos" pelo McDonald's e se reuniriam em frente à loja – nas *ruas*. Resumindo, os residentes não estão exatamente se queixando *realmente* do direito de propriedade do McDonald's, e sim daquilo que eles consideram um "mau" uso das ruas estatais. Eles estão, em poucas palavras, queixando-se do "direito humano" de certas pessoas de ir e de vir como queiram nas ruas estatais. Mas, como pagadores de impostos e cidadãos, estes "indesejáveis" certamente têm o "direito" de andar nas ruas, e obviamente eles *poderiam* se reunir no local, se eles assim desejassem, sem que fossem atraídos pelo McDonald's. Na sociedade libertária, no entanto, na qual todas as ruas seriam propriedade privada, todo o conflito poderia ser resolvido sem que ninguém tivesse seus direitos de propriedade violados: pois, assim, os donos das ruas teriam o direito de decidir quem pode ter acesso àquelas ruas – e eles poderiam manter afastados os "indesejáveis", caso assim preferissem.

Claro que aqueles proprietários de ruas que decidissem impedir a entrada de "indesejáveis" teriam de pagar o preço – tanto os custos atuais de policiamento quanto a perda de oportunidades dos estabelecimentos comerciais de suas ruas e a diminuição do fluxo de visitantes em suas casas. Indubitavelmente, a sociedade livre resultaria em uma diversidade de padrões de acesso, com algumas ruas (e, consequentemente, vizinhanças) abertas a todos e outras com variados graus de restrições de acesso.

Similarmente, a propriedade privada de todas as ruas resolveria o problema do "direito humano" à livre imigração. Não existe qualquer dúvida a respeito do fato de que as atuais barreiras de imigração restringem não apenas o "direito humano" de imigrar, mas também o direito dos donos de propriedade de alugarem ou venderem propriedades aos imigrantes. Não pode existir nenhum direito humano de imigração, pois uma pessoa teria o direito de pisar na propriedade *de quem*? Em resumo, se "Primus" deseja migrar neste momento de algum outro país para os Estados Unidos, não podemos dizer que ele tenha o direito absoluto de imigrar para este espaço territorial; pois e quanto aos proprietários que não o querem em suas

propriedades? Por outro lado, pode haver, e indubitavelmente há, outros proprietários que iriam aproveitar a oportunidade de alugar ou de vender propriedades a Primus, e a lei atual invade seus direitos de propriedade ao impedi-los de agirem assim.

A sociedade libertária resolveria toda a "questão da imigração" dentro da matriz dos direitos de propriedade absolutos. Pois as pessoas somente possuem o direito de se mudarem para aquelas propriedades e terras cujos donos desejarem alugá-las ou vendê-las a eles. Na sociedade livre, eles iriam, em primeiro lugar, ter o direito de viajar apenas naquelas ruas em que os donos concordassem com a sua presença nelas, e então alugar ou comprar moradias de donos condescendentes. Novamente, assim como no caso do movimento diário das ruas, um padrão variado e diversificado de acesso de migração indubitavelmente surgiria.

16
Informação verdadeira e informação falsa

Nossa teoria de direitos de propriedade pode ser usada para desembaraçar um confuso emaranhado de problemas complexos que circundam as questões de informação, verdadeira e falsa, e de sua disseminação. Será que Silva, por exemplo, tem o direito (repetindo, estamos tratando do seu direito, não da moralidade ou estética do seu *exercício* desse direito) de publicar e de disseminar a declaração que "Rodriguez é um mentiroso" ou que "Rodriguez é um ladrão condenado" ou que "Rodriguez é homossexual"? Existem três possibilidades lógicas a respeito da veracidade de tal declaração: (a) que a declaração sobre Rodriguez é verdadeira; (b) que ela é falsa e que Silva sabe que ela é falsa; ou (c) mais realística, que a veracidade ou falsidade da declaração não é clara, que não é possível saber certa ou precisamente (e.g., nos casos acima, o fato de alguém ser ou não um "mentiroso" depende da quantidade ou da intensidade do padrão de mentiras que uma pessoa contou para que seja colocada na categoria de "mentiroso" – campo em que os julgamentos individuais podem e irão divergir).

Suponha que a alegação de Silva seja absolutamente verdadeira. Então, parece ficar claro que Silva possui o pleno direito de publicar e de disseminar a alegação. Pois agir dessa maneira está de acordo com seu direito de propriedade. Logicamente, também está de acordo com o direito de propriedade de Rodriguez tentar, por sua vez, refutar a declaração. As leis atuais de calúnia e de difamação tornam a ação de Silva ilegal se ela tiver uma intenção "maliciosa", mesmo se a informação for verdadeira. Todavia, é certo que a legalidade ou a ilegalidade de um ato não deveriam depender da motivação de um agente, mas da natureza objetiva do ato. Se uma ação é objetivamente não invasiva, então ela deve ser legal, independentemente das intenções benevolentes ou maliciosas do agente (embora isto possa muito bem ser relevante à *moralidade* da conduta). E isto sem considerar as dificuldades óbvias de se determinar legalmente as motivações subjetivas de um indivíduo em qualquer ação.

No entanto, pode-se declarar que Silva não tem o direito de imprimir tal alegação, porque Rodriguez possui um "direito à privacidade" (seu direito "humano") o qual Silva não tem o direito de violar. Mas

existe realmente tal direito à privacidade? Se sim, em que consiste? Como pode existir um direito de impedir, através da força, que Silva dissemine uma informação que ele possui? Seguramente, tal direito não pode existir. Silva é proprietário de seu próprio corpo e, portanto tem o direito de propriedade sobre a informação que ele tem dentro de sua mente, incluindo seus conhecimentos a respeito de Rodriguez. E, portanto, ele possui o direito corolário de publicar e disseminar esta informação. Em suma, como no caso do "direito humano" à liberdade de expressão, *certamente não existe um direito à privacidade, exceto o direito de proteger a sua propriedade de invasões*. O *único* direito "de privacidade" é o direito de proteger a sua propriedade da invasão de outra pessoa. Resumindo, ninguém tem o direito de arrombar a casa de outra pessoa ou de grampear a linha telefônica de alguém. O grampo telefônico é propriamente um crime não por causa de alguma vaga e confusa "invasão de um 'direito a privacidade'," mas porque ele é uma invasão do *direito de propriedade* da pessoa que é grampeada.

Na legislação atual, os tribunais fazem distinção entre as pessoas "públicas", que judicialmente não possuem um direito à privacidade quanto a serem mencionadas nos meios de comunicação de massa, e pessoas "privadas", que são consideradas possuidoras deste direito. Porém, estas distinções são totalmente falaciosas. Para o libertário, todos têm o mesmo direito sobre sua pessoa e sobre os bens que ele encontra, herda ou compra – e é ilegítimo fazer distinções em relação aos direitos de propriedade entre dois grupos de pessoas. Se *existisse* algum tipo de "direito a privacidade", então simplesmente ser mencionado frequentemente na imprensa (i.e., uma perda parcial prévia deste "direito") dificilmente justificaria ser completamente privado deste direito. Não, o único caminho adequado é sustentar que *ninguém* possui nenhum "direito a privacidade" espúrio ou o direito de não ser mencionado publicamente; ao mesmo tempo, todos possuem o direito de proteger sua propriedade contra invasões. Ninguém pode ter um direito de propriedade sobre a informação contida na cabeça de outra pessoa.

Há alguns anos, documentos do caso Watergate e do Pentágono trouxeram à tona questões como a privacidade, os "privilégios" de um jornalista e o "direito de saber do público". Será que um jornalista, por exemplo, deveria ter o direito de "não revelar suas fontes de informação" no tribunal? Muitas pessoas sustentam que os jornalistas têm este direito, baseando-se (a) nos "privilégios" especiais de confidencialidade que supostamente cabem aos jornalistas, advogados, médicos, padres e psicanalistas, e/ou (b) no "direito de saber do público" e, por conseguinte, na mais abrangente informação possível que puder ser disseminada na imprensa. E, todavia, deveria estar claro a

esta altura que estas duas afirmações são espúrias. No segundo ponto, nenhuma pessoa ou grupo de pessoas (e, portanto "o público") tem o *direito* de saber qualquer coisa. Eles não têm nenhum direito à informação que outras pessoas possuem e se recusam a disseminar. Pois, se um homem tem o direito absoluto de disseminar a informação que está dentro de sua cabeça, ele também tem o direito corolário de *não* disseminar esta informação. Não existe nenhum "direito de saber"; existe apenas o direito do conhecedor de disseminar sua informação ou de se manter em silêncio. E nenhuma profissão em particular, seja ela jornalista ou médico, pode reivindicar qualquer direito particular de confidencialidade que não é possuído por mais ninguém. Os direitos à liberdade e à propriedade devem ser universais.

A solução para o problema da fonte do jornalista, na verdade, reside no direito do conhecedor – *qualquer* conhecedor – de se manter em silêncio, de *não* disseminar informação se ele assim quiser. Consequentemente, não apenas jornalistas e médicos, mas *todo mundo* deveria ter o direito de não revelar suas fontes, ou de permanecer em silêncio, no tribunal ou em qualquer outro lugar. E, na verdade, isto é o outro lado da moeda de nossa restrição anterior contra o poder de intimação compulsória. Ninguém deveria de modo algum ser forçado a testemunhar, não apenas contra si próprio (como presente da Quinta Emenda) como também contra ou *em favor* de qualquer pessoa. O próprio testemunho compulsório é o mal maior em todo este problema.

Há, no entanto, uma exceção ao direito de usar e de disseminar a informação que alguém tem dentro de sua cabeça: a saber, se ela foi passada por outra pessoa como uma propriedade *condicional* ao invés de absoluta. Assim, suponha que Bueno permita a entrada de Gomes em sua casa e mostre para ele uma invenção que até então ele mantinha em segredo, mas somente sob a condição de que Gomes mantenha essa informação secreta. Neste caso, Bueno não concedeu a Gomes a propriedade absoluta sobre o conhecimento de sua invenção, mas a propriedade condicional, com Bueno conservando a propriedade do poder de disseminar a informação de sua invenção. Se Gomes divulgar a invenção mesmo assim, ele estará violando o direito de propriedade residual de Bueno de disseminar a informação da invenção, e, é, portanto, neste sentido, um ladrão.

As violações de direito autoral (da lei comum) são equivalente a uma violação de contrato e a um roubo de propriedade. Pois suponha que Bueno crie uma ratoeira de excelente qualidade e a venda bastante, mas grave em cada ratoeira "direitos autorais reservados ao Senhor Bueno". Ele não está vendendo o direito de propriedade completo em cada ratoeira, mas o direito de se fazer o que quiser com a ratoeira

exceto vendê-la ou vender uma cópia idêntica a outra pessoa. O direito de Bueno vender a ratoeira é conservado em perpetuidade por Bueno. Consequentemente, se Gomes comprasse uma das ratoeiras e fabricasse e vendesse modelos idênticos, ele estaria violando o seu contrato e o direito de propriedade de Bueno, e, portanto, poderia ser processado por roubo. Deste modo, nossa teoria de direitos de propriedade inclui a inviolabilidade do direito autoral contratual.

Uma objeção comum é a seguinte: tudo bem, deveria ser crime Gomes produzir e vender a ratoeira de Bueno; mas suponha que alguém diferente, Barros, que não tenha feito nenhum contrato com Bueno, veja por acaso a ratoeira de Gomes, reproduza-a e venda a réplica? Por que *ele* deveria ser processado? A resposta é que, como no caso de nossa crítica aos instrumentos negociáveis, ninguém pode adquirir um título de propriedade sobre alguma coisa *superior* a que já tenha sido dada ou vendida. Gomes não possuía o direito de propriedade pleno sobre sua ratoeira, de acordo com seu contrato com Bueno – mas somente todos os direitos *exceto* o de vendê-la ou de vender uma replica. Então, o título de Barros sobre a ratoeira, a propriedade sobre as ideias que tem em sua cabeça, não podem ser maior do que os de Gomes, e, portanto, ele também seria um violador da propriedade de Bueno mesmo que ele próprio não tenha firmado o contrato vigente.[1]

Claro que podem existir algumas dificuldades na execução efetiva do direito de propriedade de Bueno. A saber, que, assim como em todos os casos de supostos roubos ou outros crimes, *todo réu é inocente até que se prove o contrário*. Seria necessário que Bueno provasse que Barros (Gomes não seria um problema) teve acesso a sua ratoeira, e que não tenha inventado este tipo de ratoeira por si só, de forma e caminhos independentes. Pela natureza das coisas, é mais fácil provar que alguns produtos (e.g., livros, quadros) são produtos únicos de mentes individuais do que outros (e.g., ratoeiras).[2]

Então, se Silva tem o direito absoluto de disseminar informação sobre Rodriguez (ainda estamos presumindo que a informação seja correta) e o direito corolário de se manter em silêncio em relação a esta informação, então, *a fortiori*, ele certamente também tem o direito de ir a Rodriguez e de receber um pagamento em troca de não

[1] [N.T.] Para uma refutação desta posição de Rothbard, veja Stephan Kinsella's "Against Intellectual Property," *Journal of Libertarian Studies*, (primavera 2001) vol. 15 num. 2.

[2] Sobre a crucial distinção legal e filosófica entre patentes e direitos autorais, veja Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1962), vol. 2, págs. 652–60. Veja também Murray N. Rothbard, Power *and Market* (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), págs. 71–75. Para exemplos de invenções independentes do mesmo produto, veja S. Colum Gilfillan, *The Sociology of Invention* (Chicago: Follett Press, 1935), pág. 75.

disseminar esta informação. Em resumo, Silva tem o direito de "chantagear" Rodriguez. Como em todas as trocas voluntárias, ambas as partes se beneficiam de tal troca: Silva recebe dinheiro, e Rodriguez obtém o serviço de Silva não disseminar a informação sobre ele, a qual ele não deseja ver outras pessoas possuindo. O direito de chantagear pode ser deduzido do direito geral de propriedade sobre a pessoa e a informação e o direito de disseminar ou não disseminar esta informação. Como o direito de chantagear pode ser negado?[3]

Além disso, como o professor Walter Block vigorosamente salientou, a respeito de fundamentos utilitários, a consequência de ilegalizar a chantagem – e.g., de impedir que Silva propusesse a venda de seu silêncio a Rodriguez – seria um incentivo para Silva disseminar sua informação, já que ele está coercivamente impedido de vender seu silêncio. O resultado seria um aumento na disseminação de informações depreciativas, de forma que Rodriguez ficará em uma situação pior com a proibição da chantagem do que ele teria ficado caso a chantagem tivesse sido permitida.

Deste modo, escreve Block:

> Afinal, o que é chantagem? Chantagem é a oferta de um negócio; ela é a oferta de se trocar alguma coisa, normalmente o silêncio, por algum outro bem, normalmente dinheiro. Se a oferta do negócio da chantagem é aceito, então o chantagista mantém seu silêncio e o chantageado paga a quantia de dinheiro combinada. Se a oferta de chantagem é rejeitada, então o chantagista pode exercer seu direito de liberdade de expressão e, talvez, anunciar e divulgar o segredo. . . .
>
> A única diferença entre um fofoqueiro e um linguarudo e o chantagista é que o chantagista irá se abster de falar – por um preço. De certo modo, o fofoqueiro ou o linguarudo são muito piores do que o chantagista, pois o chantagista pelo menos dá a você a chance de calá-lo. O linguarudo e o fofoqueiro apenas vão e divulgam o segredo. Uma pessoa que tenha um segredo que queira manter estará em situação muito melhor se um chantagista, ao invés de um fofoqueiro ou um linguarudo, obtivé-lo. Com o linguarudo ou o fofoqueiro, conforme dissemos,

---

[3] Quando comecei a esboçar o direito de chantagear em Man, Economy and State, vol. 1, pág. 443, n. 49, me deparei com uma enxurrada de insultos de críticos que aparentemente acreditavam que eu estava defendendo a moralidade da chantagem. Mais uma vez – uma falha em fazer a crucial distinção entre a legitimidade de um direito e a moralidade ou estética de se exercer este direito

> tudo está perdido. Com o chantagista, tem-se apenas a ganhar, ou, na pior das hipóteses, a não ficar em uma situação pior. Se o preço pedido pelo chantagista por seu silêncio vale menos que o segredo, o detentor do segredo irá pagar e aceitar o menor de dois males. Ele irá ganhar a diferença para ele entre o valor do segredo e o preço do chantagista. É somente no caso de o chantagista pedir mais do que o que o segredo vale que a informação é divulgada. Mas, neste caso, o chantageado não está em situação pior com o chantagista do que com o fofoqueiro inveterado. . . Então, de fato, é difícil quantificar a difamação sofrida pelo chantagista, ao menos quando comparado ao fofoqueiro, que é normalmente dispensado com um leve desdém.[4]

Existem outros problemas, menores e menos importantes, com a condenação de um contrato de chantagem. Suponha que, nos casos acima, ao invés de Silva ir a Rodriguez com uma oferta de silêncio, Rodriguez, tendo escutado que Silva possui a informação e que tem intenção de publicá-la, visite Silva e ofereça comprar o silêncio dele? Será que *este* contrato deveria ser ilegal? E, se sim, por quê? Mas, se a oferta de Rodriguez deveria ser legal enquanto a de Silva é ilegal, será que deveria ser ilegal para Silva recusar a oferta de Rodriguez, e então pedir *mais* dinheiro como preço de seu silêncio? E, além disso, será que deveria ser ilegal para Silva sutilmente deixar Rodriguez saber que ele tem a informação e que pretende publicá-la, e então deixar Rodriguez fazer a oferta? Mas como este ato de simplesmente deixar Rodriguez saber antecipadamente poderia ser considerado ilegal? Ou antes, será que isto não poderia ser interpretado como um simples ato de cortesia a Rodriguez? As águas vão ficando cada vez mais turvas, e o apoio pela condenação de contratos de chantagem – especialmente para os libertários que acreditam em direitos de propriedade – torna-se cada vez mais inconsistente.

Naturalmente, se Silva e Rodriguez firmassem um contrato de chantagem e então Silva violasse o contrato publicando a informação de alguma maneira, então Silva teria roubado a propriedade de Rodriguez (seu dinheiro) e poderia ser processado como no caso de qualquer outro ladrão que tenha agredido contra os direitos de propriedade ao violar um contrato. Mas, quanto a isso, não há nada de exclusivo nos contratos de chantagem.

---

[4] Walter Block, "The Barrosmailer as Hero," Libertarian Forum (dezembro 1972): 3. Veja também a versão em Block, *Defending the Undefendable* (New York: Fleet Press, 1976), págs. 53–54.

Ao contemplar a lei de uma sociedade livre, portanto, o libertário deve ter em mente que as pessoas agem dentro de um sistema de direitos de propriedade absolutos e dentro das condições do mundo ao redor desses direitos em qualquer dado momento. Em qualquer troca, qualquer contrato, que eles fazem, eles acreditam que estarão em situação melhor ao realizar a troca. Consequentemente, todos estes contratos são "produtivos" ao colocá-los, ao menos em perspectiva, em uma situação melhor do que estavam. E, obviamente, todos estes contratos voluntários são legítimos e lícitos na sociedade livre.[5]

Confirmamos então a legitimidade (o direito) de Silva disseminar informações sobre Rodriguez, de manter-se em silêncio sobre a informação ou de firmar um contrato com Rodriguez para vender seu silêncio. Até aqui presumimos que a informação de Silva seja *correta*. Suponha, no entanto, que a informação seja falsa e que Silva saiba que ela é falsa (o "pior" caso). Será que Silva tem o direito de disseminar a informação falsa a respeito de Rodriguez? Em resumo, será que "calúnia" e "difamação" deveriam ser ilegais na sociedade livre?

E, todavia, mais uma vez, como elas poderiam ser? Silva tem um direito de propriedade às ideias e opiniões em sua própria cabeça; ele também tem um direito de propriedade de publicar qualquer coisa que ele queira e de disseminá-la. Ele tem o direito de propriedade de dizer que Rodriguez é um "ladrão", mesmo se ele souber que isso é falso, e de, então, publicar e vender esta declaração. A opinião contrária, e as bases atuais para defender que calúnia e difamação (especialmente de falsas declarações) sejam ilegais, é a de que todo homem possui um "direito de propriedade" sobre sua própria reputação, que a falsidade de Silva prejudica esta reputação, e que, portanto, as difamações de Silva são invasões dos direitos de propriedade de Rodriguez sobre sua reputação e deveriam ser ilegais. Porém, mais uma vez, numa análise mais detalhada, esta é uma opinião falaciosa. Pois todo mundo, como temos afirmado, possui seu próprio corpo; ele tem um direito de propriedade sobre a sua própria mente e sua própria pessoa. Mas, uma vez que todo homem possui sua própria mente, ele não pode, portanto, possuir as mentes de quaisquer outros. E, não obstante, a "reputação" de Rodriguez não é nem uma entidade física nem algo contido dentro ou em sua própria pessoa. A "reputação" de Rodriguez é simplesmente uma função das crenças e atitudes subjetivas a respeito dele contidas nas mentes de *outras pessoas*. Mas, já que estas são crenças nas mentes de outros, Rodriguez não pode de modo

[5] Para uma crítica do argumento do professor Robert Nozick pela proibição (ou restrição) do contrato de chantagem, veja pág. 323 a seguir.

algum possuir ou controlá-las legitimamente. Rodriguez não pode ter nenhum direito de propriedade sobre as crenças e as mentes de outras pessoas.

Consideremos as implicações reais de se acreditar em um direito de propriedade sobre a "reputação" de alguém. Suponha que Bueno tenha criado uma ratoeira, e então Pérez aparece com uma melhor. Imediatamente, a "reputação" de excelência em ratoeiras de Bueno decai acentuadamente à medida que os consumidores mudam suas atitudes e suas compras e passam a comprar a ratoeira de Pérez. Será que podemos então deixar de dizer que, sob o princípio da teoria da "reputação", Pérez prejudicou a reputação de Bueno, e que podemos então deixar de afirmar que é ilegal Pérez competir com Bueno? Se não, por que não? Ou será que deveria ser ilegal Pérez fazer publicidade e anunciar para o mundo que sua ratoeira é melhor?[6] Na verdade, obviamente, as atitudes e ideias subjetivas das pessoas em relação a alguém ou a seu produto irão oscilar continuamente, e, por isso, é impossível para Bueno estabilizar a sua reputação através de coerção; *tentar* isso certamente seria imoral e agressivo contra o direito de propriedade de outras pessoas. Então, tornar ilegal a competição de alguém *ou* tornar ilegal a difusão de informações difamatórias falsas sobre alguém ou sobre o produto de alguém é uma conduta agressiva e criminosa.

Logicamente, podemos prontamente reconhecer a flagrante imoralidade de se difamar falsamente outra pessoa. Mas, mesmo assim, devemos preservar o direito legal de qualquer um fazer isso. Pragmaticamente, de novo, esta situação pode muito bem contribuir para o benefício das pessoas que são difamadas. Pois, na situação atual, em que as difamações falsas são proibidas por lei, a pessoa comum tende a acreditar que todas as notícias depreciativas divulgadas sobre as pessoas são verdadeiras, "caso contrário elas receberiam processos por calunia e difamação". Esta situação discrimina os pobres, já que as pessoas mais pobres são menos propensas a levar adiante na justiça um processo contra difamadores. Consequentemente, as reputações das pessoas mais pobres ou menos ricas estão sujeitas a sofrer mais hoje,

[6] Ou, para usarmos outro exemplo, suponha que Pérez publique um informativo em que de conselhos de investimentos, onde ele demonstra sua opinião de que as ações de uma certa corporação são inseguras e irão provavelmente cair. Como resultado deste conselho, o preço da ação cai. A opinião de Pérez "lesou" a reputação da corporação, e "prejudicou" seus acionistas com o declínio no preço, causado pela diminuição da confiança dos investidores no mercado. O conselho de Pérez deveria ser considerado fora da lei? Ou, ainda em outro exemplo, *A* escreve um livro; *B* critica o livro e declara que ele é um livro ruim, o resultado é um "dano" a reputação de *A* e um declínio nas vendas do livro bem como na renda de *A*. Então todas as críticas desfavoráveis a livros deveriam ser ilegais? Todavia estas são algumas das implicações lógicas do argumento da "propriedade sobre a reputação". Devo o exemplo do mercado acionário a Williamson M. Evers.

quando a difamação é proibida, do que elas estariam se a difamação fosse legítima. Pois, nesta sociedade libertária, uma vez que todos saberiam que histórias falsas são legais, haveria muito mais ceticismo por parte dos leitores e ouvintes, que iriam exigir muito mais provas e acreditar menos em histórias depreciativas do que acreditam hoje. Além disso, o sistema atual discrimina as pessoas pobres de outra forma; pois seus próprios discursos são restritos, já que eles têm menos tendência a disseminar uma informação verdadeira, mas depreciativa, sobre os ricos, por medo de verem instaurado contra eles custosos processos por calúnia e difamação. Portanto, a proibição da difamação prejudica as pessoas de recursos limitados de duas maneiras: ao aumentar a chance de elas serem vítimas de calúnias e ao dificultar suas próprias disseminações de informação precisa a respeito dos ricos.

Finalmente, se qualquer um tem o direito de conscientemente espalhar falsas informações difamatórias a respeito de outra pessoa, então, *a fortiori*, logicamente qualquer um tem o direito de disseminar aquele grande número de declarações sobre os outros que estão naquela zona nebulosa em que não é nem claro nem certo se as declarações são verdadeiras ou falsas.

17

O suborno

Assim como no caso da chantagem, o *suborno* tem recebido uma crítica invariavelmente negativa e geralmente assume-se que o suborno deveria ser considerado ilegal. Mas será que isso é necessariamente verdade? Examinemos um típico contrato de suborno. Suponha que Toledo queira fornecer produtos para a companhia XYZ. A fim de obter o fornecimento, ele paga uma propina a Gregório, o responsável pelas compras da companhia. É difícil enxergar o que *Toledo* teria feito de ilegal segundo a lei libertária. Na verdade, tudo que ele fez foi abaixar o preço cobrado da Companhia XYZ ao pagar o abatimento a Gregório. Do ponto de vista de Toledo, teria sido a mesma coisa se ele cobrasse um preço mais baixo de uma vez, embora presumivelmente ele não tenha feito isso porque os executivos da XYZ ainda assim não comprariam os materiais dele. Mas as resoluções internas da Companhia XYZ não são da incumbência de Toledo. No que lhe diz respeito, ele simplesmente reduziu o seu preço para a Companhia e, com isso, ganhou o contrato.

A ação ilícita aqui é, ao contrário, tão somente a conduta de Gregório, aquele que aceitou a propina. Pois o contrato de emprego de Gregório com seus empregadores implicitamente requer que ele compre produtos usando toda sua destreza nos interesses da companhia. Ao invés disso, ele violou seu contrato com a Companhia XYZ ao não atuar como seu agente adequado: pois por causa da propina *ou* ele comprou de uma firma com quem não teria negociado se não fosse por causa dela, *ou* ele pagou um preço mais alto do que precisava por causa da quantia de seu desconto. Em qualquer um dos casos, Gregório violou seu contrato e invadiu os direitos de propriedade de seus empregadores.

No caso de subornos, portanto, não há nada de ilegítimo a respeito do subornador, porém há muito de ilegítimo a respeito do subornado, aquele que recebe a propina. Legalmente, deveria ser um direito de propriedade pagar uma propina, mas aceitar uma não. É somente o recebedor de um suborno que deveria ser processado. Em contraste, os socialistas tendem a considerar aquele que oferece o suborno mais repreensível de alguma maneira, como se estivesse, de algum modo, "corrompendo" aquele que aceita. Desta forma, eles negam o livre arbítrio e a responsabilidade de cada indivíduo por suas próprias ações.

Vamos agora usar nossa teoria para analisar o problema do *jabá*, que reiteradamente surge em programas de rádio que tocam músicas populares. Em um típico escândalo de jabá, uma gravadora suborna um DJ para tocar a música *A*. Presumivelmente, o DJ ou simplesmente não teria tocado a música *A* ou a teria tocado menos vezes; portanto, a música *A* está sendo tocada às custas das músicas *B*, *C* e *D* que teriam sido tocadas mais frequentemente se o DJ tivesse avaliado as músicas puramente de acordo com seu próprio gosto e com o gosto do público. Com certeza, em um sentido moral, o público está tendo sua confiança na sinceridade do DJ traída. Esta confiança revela-se ser uma tolice. Mas o público não tem nenhum direito de propriedade sobre o programa de rádio, e, portanto, eles não têm nenhuma reclamação legal na questão. Eles receberam o programa sem custo. As outras gravadoras, os produtores das músicas *B*, *C* e *D*, também foram lesados já que seus produtos não foram tocados tão frequentemente, mas eles, também, não têm nenhum direito de propriedade no programa e não têm nenhum direito de dizer ao DJ o que tocar.

Será que os direitos de propriedade de alguém foram agredidos com o recebimento de suborno pelo DJ? Sim, pois assim, como no caso do responsável por compras subornado, o DJ violou sua obrigação contratual com seu empregador – seja ele o dono da estação ou o patrocinador do programa – de tocar aquelas músicas que, em sua opinião, mais satisfariam o público. Consequentemente, o DJ violou a propriedade do dono da estação ou do patrocinador. Mais uma vez, é o DJ que aceitou o jabá que fez algo de criminoso e que merece ser processado, mas não a gravadora que pagou a propina.

Além disso, se a gravadora tivesse subornado diretamente o empregador – seja o dono da estação ou o patrocinador – então não haveria ocorrido nenhuma violação do direito de propriedade de ninguém e, portanto, propriamente nenhuma questão de ilegalidade. Claro, o público poderia facilmente se sentir enganado caso a verdade viesse à tona e tenderia a passar a sintonizar outra estação e a ouvir programas de outro patrocinador.

E quanto ao caso de *anúncios indevidos*, onde um patrocinador paga pelo programa, e outra companhia paga o produtor do programa para anunciar seu próprio produto? Novamente, o direito de propriedade que estaria sendo violado é aquele do patrocinador que paga pelo tempo e que está, portanto, no direito de ter anúncios exclusivos no programa. O violador de sua propriedade não é a companhia independente que paga o suborno, mas o produtor que viola seu contrato com o patrocinador ao aceitá-lo.

18

O boicote

Um *boicote* é uma tentativa de persuadir outras pessoas a não se envolverem com alguma pessoa ou firma específica – seja suspendendo as relações sociais ou concordando em não comprar os produtos da firma. Moralmente, um boicote pode ser usado por motivos absurdos, repreensíveis, louváveis ou neutros. Ele pode ser usado, por exemplo, para tentar persuadir as pessoas a não comprar as uvas de produtores não sindicalizados ou a não comprar as uvas de produtores sindicalizados. Do nosso ponto de vista, a questão importante a respeito do boicote é que ele é puramente voluntário, um ato de tentativa de persuasão, e, portanto, que ele é um instrumento de ação perfeitamente legal e lícito. De novo, como no caso da difamação, um boicote pode muito bem diminuir o número de clientes de uma firma e, portanto, reduzir o valor da propriedade; mas tal ato ainda é um exercício perfeitamente legítimo da liberdade de expressão e dos direitos de propriedade. Se vamos achar qualquer boicote em particular bom ou mau, isso depende de nossos valores morais e de nossa atitude perante um objetivo ou atividade concretos. Mas um boicote é legítimo *per se*. Se temos a sensação de que um certo boicote é moralmente repreensível, então está dentro dos direitos daqueles que se sentem assim de organizarem um contra boicote para persuadir os consumidores do contrário, ou de boicotar os boicotadores. Tudo isso faz parte do processo de disseminação de informação e de opinião dentro do sistema de direitos de propriedade privada.

Além disso, os boicotes "secundários" também são legítimos, apesar de serem proibidos por nossas atuais leis trabalhistas. Num boicote secundário, os sindicatos trabalhistas tentam persuadir os consumidores a não comprar de firmas que negociam com firmas não sindicalizadas (originalmente boicotadas). Novamente, em uma sociedade livre, deveria ser direito deles tentar esta persuasão, assim como é o direito de seus oponentes reagir com um boicote contrário. Da mesma forma, é o direito da Liga da Decência tentar organizar um boicote de filmes pornográficos, assim como seria o direto das forças opostas boicotar aqueles que cedem ao boicote da Liga.

O que é particularmente interessante aqui é que o boicote é um dispositivo que pode ser usado por pessoas que desejam tomar providências contra aqueles que se engajaram em atividades que consideramos lícitas, porém imorais. Deste modo, enquanto as firmas não sindicalizadas, a pornografia, a calúnia, ou qualquer outra coisa,

deveriam ser legais em uma sociedade livre, deveria ser igualmente legal o direito daqueles que consideram tais atividades moralmente repulsivas de organizarem boicotes contra quem se envolvesse nestas atividades. Qualquer ação seria legal na sociedade libertária, contanto que ela não invada os direitos de propriedade (sejam de autopropriedade ou de bens materiais), e isto incluiria boicotes contra tais atividades, ou contra boicotes contra boicotadores. O questão é que a coerção não é a única ação que pode ser tomada contra aquilo que alguém considere ser uma atividade ou uma pessoa imorais; existem também certas ações voluntárias e persuasivas, como o boicote.

Uma questão muito mais complexa é se fazer piquetes seria uma forma legítima de apregoar um boicote em uma sociedade livre. Obviamente, uma multidão fazendo um piquete que bloqueie a entrada ou a saída de um prédio seria uma conduta criminosa e invasiva dos direitos de propriedade – assim como seriam as greves-de-braços-cruzados e as ocupações que forçadamente ocupam a propriedade de outros. Também seria invasivo o tipo de piquete em que manifestantes ameacem a pessoas que cruzarem a linha do piquete – um caso claro de intimidação pela ameaça de violência. Mas mesmo o caso de "piquetes pacíficos" é uma questão complexa, pois, mais uma vez, ela envolve o uso de ruas estatais. E, como no caso de comícios ou de manifestações de rua, geralmente o governo não pode tomar uma decisão que não seja arbitrária entre os direitos dos pagadores de impostos de usar as ruas estatais para manifestar sua causa e o direito do dono do prédio e das pessoas em trânsito a igualmente usarem a rua. Novamente, é impossível decidir deste modo como eliminar conflitos e assegurar os direitos de uma maneira bem definida. Se, por outro lado, as ruas em frente ao prédio do piquete fossem possuídas por proprietários privados, então estes proprietários teriam o direito absoluto de decidir se os manifestantes poderiam usar suas ruas da maneira que eles considerassem adequada.[1]

De modo similar, certos recursos dos empregadores, como a *lista negra* – uma forma de boicote – seria legal na sociedade livre. Antes do Norris-LaGuardia Act de 1931, era legal para os empregadores despedirem os empregados que se organizavam em sindicato e de circular entre os outros empregadores listas negras destas pessoas. Também seria legal o contrato em que o empregado se compromete a não se sindicalizar (contrato *yellow-dog*), outro recurso anterior ao Norris-LaGuardia Act. Neste contrato o empregado e o empregador concordam que, se o primeiro se tornar membro de um sindicato, o empregador pode demiti-lo imediatamente.

[1] Veja Murray N. Rothbard, *For a New Liberty*, rev. ed. (New York: Macmillan, 1978), págs. 96–97.

19

Os direitos de propriedade e a teoria dos contratos

O direito de propriedade implica no direto de firmar contratos referentes a esta propriedade: de doá-la ou de trocar títulos de propriedade pela propriedade de outra pessoa. Infelizmente, muitos libertários, defensores fiéis do direto de se firmar contratos, consideram que o *próprio contrato* é algo absoluto, e, portanto, afirmam que todo contrato voluntário, qualquer que seja, deve ser legalmente executável na sociedade livre. O erro deles é não conseguir perceber que o direito de contrato deriva-se completamente do direito de propriedade privada, e que consequentemente os únicos contratos *executáveis* (i.e., aqueles endossados pela sanção da coerção legal) deveriam ser aqueles em que o descumprimento das obrigações contratuais por uma das partes implica em roubo da propriedade da outra parte. Em resumo, um contrato só poderia ser executável quando seu descumprimento é um roubo implícito de propriedade. Mas isto só pode ser verdadeiro se considerarmos que os contratos validamente executáveis só existem onde títulos de propriedade já tiverem sido transferidos, e, portanto, onde o descumprimento das obrigações contratuais signifique que a propriedade da outra parte é retida pela parte faltosa, sem o consentimento do primeiro (roubo implícito). Portanto, esta teoria – genuinamente libertária – de contratos executáveis tem sido chamada de teoria de contratos de "transferência de títulos".[1]

Exemplifiquemos este ponto. Suponha que Silva e Lopes assinem um contrato, onde Silva entrega $1000 para Lopes no presente momento, em troca de uma nota promissória em que Lopes concorda em pagar para Silva $1100 dentro de um ano. Isto é um contrato de débito comum. O que ocorreu foi que Silva transferiu seu título de propriedade de $1000 no presente em troca de Lopes concordar agora em transferir para Silva um título de $1100 dentro de um ano. Suponha que, quando chega a data combinada um ano depois, Lopes se recusa a pagar. Por que este pagamento deveria agora ser obrigatório sob a lei libertária? A lei existente (que será tratada em maiores detalhes a seguir) basicamente afirma que Lopes tem que pagar $1100

[1] Em Williamson M. Evers, "Toward A Reformulation of the Law of Contracts," Journal *of Libertarian Studies* 1 (inverno 1977): 3-13. Devo esta seção deste livro a este excelente ensaio, particularmente pela sua crítica das teorias passadas e existentes de contratos executáveis.

porque ele "prometeu" pagar, e que esta promessa estabelece na mente de Silva a "expectativa" de que ele receberia o dinheiro.

Nossa alegação aqui é que meras *promessas* não são uma transferência de títulos de propriedade; que, por mais que manter uma promessa possa muito bem ser considerado algo moral, em um sistema libertário não é e não pode ser a função da lei (i.e., violência legal) impor a moralidade (neste caso, o cumprimento de promessas). Nossa alegação aqui é que Lopes tem que pagar a Silva $1100 porque ele já havia concordado em transferir o título, e que o não pagamento significa que Lopes é um ladrão, que ele roubou a propriedade de Silva. Em resumo, a transferência original de $1000 de Silva não era absoluta, mas condicional, condicionada ao pagamento de $1100 por Lopes em um ano, e que, portanto, o não pagamento é um roubo implícito da propriedade justa de Silva.

Por outro lado, examinemos as implicações da ora prevalecente teoria de contratos de "promessas" ou "expectativas". Suponha que *A* prometa se casar com *B*; *B* dá seguimento aos planos de casamento, incorrendo nos custos de se preparar para o casamento. No último minuto, *A* muda de ideia, violando dessa forma seu suposto "contrato". Qual deveria ser o papel de uma agência de compulsão legal em uma sociedade libertária? Logicamente, aquele que acredita absolutamente na teoria de contratos de "promessa" teria que pensar da seguinte maneira: *A* voluntariamente prometeu a *B* que ele ou ela se casaria com o outro, isto cria a expectativa de casamento na mente do outro; *logo* este contrato deve ser imposto. *A* deve ser *obrigado* a se casar com *B*.

Até onde sabemos, ninguém estendeu a teoria da promessa tão longe assim. O casamento compulsório é uma forma de escravidão involuntária tão clara e evidente que nenhum teórico, muito menos nenhum libertário, estendeu a lógica até este ponto. Evidentemente, a liberdade e a escravidão involuntária são totalmente incompatíveis, na verdade são diametralmente opostos. Mas por que *não*, uma vez que todas as promessas devem ser contratos executáveis?

Todavia, uma forma mais branda de se compelir tais promessas de casamento tem sido empregada, para não dizer defendida, em nosso sistema legal. O velho litígio de "quebra de promessa" obrigava o violador de sua promessa a pagar pelos prejuízos daquele que teve algo prometido para si, a pagar pelas despesas incorridas devido às expectativas que ele teve. Mas, embora isto não chegue ao ponto de escravidão involuntária, é igualmente inválido. Pois não pode existir propriedade sobre as promessas ou expectativas de alguém; estes

são apenas estados mentais subjetivos, que não envolvem transferências de títulos, e, portanto, não envolvem roubo implícito. Logo eles não deveriam ser executáveis, e, nos últimos anos, os litígios de "quebra de promessa", ao menos, deixaram de ser confirmados pelos tribunais. O que é importante é que, embora a imposição de prejuízos não seja considerada pelos libertários tão deplorável quanto a imposição compulsória do serviço prometido, ela deriva do mesmo princípio inválido.

Analisemos mais profundamente o nosso argumento de que meras promessas ou expectativas não deveriam ser executáveis. A razão fundamental é que a única transferência válida de títulos de propriedade na sociedade livre é o caso onde a propriedade é, de fato, e pela natureza do homem, *alienável* pelo homem. Toda propriedade física que uma pessoa possui é alienável, i.e., na realidade natural ela pode ser doada ou transferida para a posse e para o controle de outra parte. Eu posso doar ou vender para outra pessoa meus sapatos, minha casa, meu dinheiro etc. Mas há certas coisas vitais que, na realidade natural, e pela natureza do homem, são inalienáveis, i.e., elas *não podem* de fato ser alienadas, mesmo que voluntariamente. Especificamente, uma pessoa não pode alienar sua *vontade*, mais particularmente seu controle sobre sua própria mente e corpo. Todo homem tem o controle sobre sua própria vontade e pessoa, e ele está, poderíamos assim dizer, "preso" a esta propriedade inerente e inalienável. Uma vez que sua vontade e seu controle sobre sua própria pessoa são inalienáveis, então seus *direitos* de controlar esta pessoa e vontade também o são. Esta é a base para a famosa posição da Declaração da Independência Americana de que os direitos naturais do homem são inalienáveis; ou seja, eles não podem ser entregues, *mesmo* se a pessoa desejar.

Ou, como Williamson Evers destaca, as defesas filosóficas dos direitos humanos

> são fundamentadas na realidade natural de que todo homem é o proprietário de sua própria vontade. Pegar direitos como os de propriedade e de liberdade contratual, que são baseados no princípio da absoluta autopropriedade da vontade, e então usar estes direitos derivados para destruir suas próprias fundações é filosoficamente inválido.[2]

---

[2] Evers,"Law of Contracts," pág. 7. Rousseau argumentou vigorosamente contra a validade de um contrato de escravidão:

> Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos de humanidade e mesmo aos próprios deveres. Não há indenização possível para aquele que renúncia a tudo. Tal renuncia é incompatível com a natureza do homem, é privar de toda moralidade os próprios atos e de toda a liberdade a vontade. Enfim, é uma convenção vã e

Assim explica-se a inexigibilidade, na teoria libertária, de contratos de escravidão voluntária. Suponha que Silva faça o seguinte acordo com a Corporação Lopes: Silva, pelo resto de sua vida, irá obedecer todas as ordens, sob quaisquer circunstâncias, que a Corporação Lopes quiser estabelecer. Já na teoria libertária, não há nada que impeça Silva de fazer este acordo, de servir a Corporação Lopes e de obedecer às ordens dela indefinidamente. O problema surge quando, em algum momento posterior, Silva muda de ideia e decide partir. Será que dele deveria ser cobrada a sua prévia promessa voluntária? Nossa alegação – e uma que por sorte é confirmada pela lei atual – é a de que a promessa de Silva não era um contrato válido (i.e., executável). Não há transferência de títulos no acordo de Silva porque o controle dele sobre seu próprio corpo é *inalienável*. Uma vez que este controle *não pode* ser alienado, o acordo não era um contrato válido, e, portanto, não deveria ser executável. O acordo de Silva era uma mera promessa, a qual, pode-se dizer, ele é moralmente obrigado a cumprir, mas que não deveria ser legalmente obrigado.

Na verdade, forçar esta promessa seria uma escravidão muito mais coerciva do que o casamento compulsório considerado acima. Mas será que se deveria ao menos se exigir que Silva pagasse pelos prejuízos da Corporação Lopes, calculados de acordo com as expectativas de toda uma vida de serviços que a Corporação Lopes adquiriu? Novamente, a resposta deve ser não. Silva não é um ladrão implícito; ele não reteve nenhuma propriedade da Corporação Lopes, pois ele sempre reteve o título de propriedade sobre seu próprio corpo e pessoa.

O que dizer das expectativas frustradas da Corporação Lopes? A resposta deve ser a mesma do caso da noiva ou do pretendente desapontados. A vida sempre é incerta, sempre é arriscada. Algumas pessoas são melhores "empreendedoras" e outras são piores, i.e., previsoras de futuras ações humanas e de eventos do mundo. É sobre o noivo ou noiva em potencial, ou a Corporação Lopes, sobre quem o risco deve propriamente incidir nesta questão; se suas expectativas são frustradas, bem, então eles foram maus previsores neste caso e se lembrarão da experiência quando forem lidar com Silva ou com o quebrador da promessa de casamento no futuro.

> contraditória estipular por um lado uma autoridade absoluta, doutro, uma obediência sem limites. Será evidente que não se está obrigado a nada para com aquele de quem se pode exigir tudo? E esta condição, sem equivalência, não representa em si a nulidade de ação? Mas, que direito é o meu, e este meu direito contra minha pessoa, não será uma palavra vazia e sem sentido?

Ou, resumindo, se um homem vende a si próprio como escravo, então o senhor, sendo um senhor absoluto, teria então o direito de confiscar o montante que ele entregou para "comprá-lo". Jean-Jacques Rousseau, *O contrato social*, pág. 43, Cap. 4, em E. Barker, ed., *Social Contract* (New York: Oxford University Press, 1948), pág. 175.

Se meras promessas ou expectativas não podem ser executáveis, mas apenas contratos que transferem títulos de propriedade, podemos visualizar a aplicação da teoria de contratos contrária em um importante caso da vida real: será que os desertores do exército merecem anistia total por suas ações? Os libertários, por serem contrários ao serviço militar obrigatório, pois é uma escravidão compulsória, não veem problemas em demandar a total exoneração de conscritos desertores. Mas e quanto aos alistados que se alistaram no exército voluntariamente (deixando de lado o caso daqueles que se alistaram apenas como uma alternativa ao alistamento compulsório)? Os teóricos da "promessa" devem, rigorosamente, defender tanto a punição dos desertores quanto os seus retornos às forças armadas. Os teóricos da transferência de títulos, pelo contrário, sustentam que todo homem possui o direito inalienável de controlar seu próprio corpo e vontade, uma vez que ele tem este controle inalienável como um fato da natureza. E, portanto, que o alistamento era uma mera promessa, que não pode ser executável, já que todo homem tem o direito de mudar de ideia a qualquer momento a respeito da disposição de seu corpo e vontade.

Na América contemporânea, fora a evidente exceção das forças armadas, todos têm o direito de largar seus empregos independentemente de qualquer promessa ou "contrato" que tenha feito previamente.[3] Porém, infelizmente, os tribunais, ao passo que se recusam a compelir desempenhos pessoais específicos de um acordo empregatício (em resumo, se recusando a escravizar um trabalhador) *proíbem* o trabalhador de trabalhar em uma tarefa similar para outro empregador pelos termos do acordo. Se alguém assinou um acordo para trabalhar como engenheiro para a ARAMCO por cinco anos, e ele então larga o emprego, ele fica proibido pelos tribunais de trabalhar para um empregador similar pelo resto destes cinco anos. Deve estar claro a esta altura que a proibição deste emprego está a apenas um passo de distância da escravidão compulsória direta, e que isto deveria ser completamente inadmissível em uma sociedade libertária.

Então os empregadores não possuem nenhum recurso contra os que mudam de ideia? Claro que possuem. Eles podem, se assim quiserem, voluntariamente concordar em colocar o trabalhador incorreto em uma lista negra e se recusar a empregá-lo. Isto está perfeitamente de acordo com seus direitos em uma sociedade livre; o que não está de acordo com seus direitos é usar violência para impedi-lo

[3] Sobre a importância da autopropriedade e do livre-arbítrio na formação das bases da doutrina judicial atual proibindo a compulsão de específicas performances para cumprir contratos de serviços pessoais, veja John Norton Pomeroy, Jr., e John C. Mann, *A Treatise on the Specific Performances of Contracts*, 3rd ed. (Albany, N.Y.: Banks, 1926), sec. 310, pág. 683.

de trabalhar voluntariamente para outra pessoa. Mais um recurso seria permissível. Suponha que Silva, ao fazer seu acordo de uma vida inteira de obediência voluntária à Corporação Lopes, receba em troca $1,000,000 como pagamento por estes serviços futuros esperados. Então, claramente, a Corporação Lopes não transferiu o título de $1,000,000 de forma absoluta, mas *condicionada* à prestação de uma vida de serviços. Silva tem o direito absoluto de mudar de ideia, mas ele não mais tem o direito de ficar com os $1,000,000. Se ele fizer isso, ele será um ladrão da propriedade da Corporação Lopes; ele deve então ser forçado a devolver os $1,000,000 mais juros. Pois, claro, o título ao dinheiro era, e continua sendo, *alienável*.

Analisemos um caso aparentemente mais complicado. Suponha que um famoso ator de cinema concorde em aparecer em uma determinada sala de cinema em certa data. Por alguma razão qualquer, ele não comparece. Será que ele deveria ser obrigado a aparecer naquela data ou em alguma data futura? Certamente que não, pois isso seria escravidão compulsória. Será que ele deveria ser obrigado a, ao menos, compensar os donos da sala de cinema pela publicidade e por outras despesas incorridas por eles devido a antecipação de sua aparição? Novamente não, pois o seu acordo era uma mera promessa relativa à sua vontade inalienável, a qual ele tem o direito de mudar a qualquer momento. Em outras palavras, já que o ator de cinema ainda não recebeu nenhuma propriedade dos donos da sala, ele não cometeu nenhum roubo (não roubou nada dos donos e nem de ninguém mais), e, portanto, ele não pode ser obrigado a pagar pelos prejuízos. O fato de que os donos da sala possam ter feito planos e investimentos consideráveis na expectativa de que o ator mantivesse o acordo pode ser lastimável para os donos, mas este é propriamente o risco deles. Os donos da sala não deveriam esperar que o ator fosse obrigado a pagar pela sua má previsão e por seu empreendedorismo falho. Os donos pagam o preço por depositarem tanta confiança no ator. Pode ser considerado mais *moral* manter promessas do que quebrá-las, mas qualquer obrigação coercitiva de tal código moral, uma vez que isto vai além da proibição de roubo e agressão, é por si só uma invasão dos direitos de propriedade do ator de cinema e, portanto, inadmissível em uma sociedade livre.

Novamente, claro que se o ator recebeu um pagamento *adiantado* dos donos da sala, então caso ele retenha o dinheiro sem cumprir sua parte do contrato, isto seria um roubo implícito da propriedade dos donos, e, portanto, o ator deve ser obrigado a devolver o dinheiro.

Para os utilitaristas assustados com as consequências desta doutrina, deveria ser mencionado que muitos, se não todos, os problemas

poderiam ser facilmente superados em uma sociedade libertária se os beneficiários de uma promessa requeressem no acordo inicial uma *fiança de descumprimento* daquele que promete. Em resumo, se os donos da sala quisessem evitar o risco de um não comparecimento, eles poderiam se recusar a assinar o acordo a não ser que o ator concordasse em depositar a mencionada fiança no caso de não comparecimento. Neste caso, o ator, ao concordar com seu comparecimento futuro, concorda também em transferir certa quantia de dinheiro aos donos da sala no caso de ele não comparecer. Uma vez que o dinheiro, logicamente, é alienável e uma vez que este contrato iria satisfazer nosso critério de transferência de título, este seria um contrato perfeitamente válido e executável. Pois o que o ator estaria dizendo é: "Se eu não comparecer na Sala de Cinema X em tal data, eu, por este meio, transfiro a partir desta data a seguinte quantia ___ aos donos da sala". Se ele não entregar a fiança de descumprimento acordada, ele cometerá então um roubo implícito da propriedade dos donos. Porém, se eles não tomaram a precaução de exigir esta fiança como parte do acordo, então eles devem sofrer as consequências.

Aliás, em um importante artigo, A.W.B. Simpson indicou que as fianças por descumprimento eram a prática comum durante a Idade Média e no início do período moderno, não apenas para serviços pessoais, mas para todos os contratos, incluindo vendas de terra e débitos em dinheiro.[4] Estas fianças evoluíram no mercado até se converterem em uma penalidade voluntária ou em *fianças de descumprimento*, nas quais o contratante se compromete a pagar, geralmente, o dobro do que ele devia no caso do não pagamento de seu débito ou de descumprimento de seu contrato na data combinada. A penalidade voluntariamente contraída servia como um incentivo para ele cumprir seu contrato. Assim, se *A* concordou em vender uma parte de sua terra em troca de *B* consentir com o pagamento de um preço em dinheiro, *cada um* obrigava-se a pagar certa quantia, geralmente o dobro do valor de sua obrigação contratual, no caso de não pagamento. No caso de um débito em dinheiro, alguém que devia $1000 concordava em pagar $2000 ao credor se ele deixasse de pagar $1000 até certa data. (Ou, mais rigorosamente, a obrigação de pagar $2000 era condicionada ao pagamento de $1000 do devedor até certa data. Por isso o termo "fiança condicional de descumprimento"). No exemplo acima, de um contrato para realizar serviços pessoais, suponha que o não comparecimento do ator acarrete ao dono da sala $10,000 em prejuízos; neste caso, o ator assinaria, ou "executaria", uma "fiança penal de

[4] A.W.B. Simpson, "The Penal Bond With Conditional Defeasance," *Law Quarterly Review* (julho 1966): 392-422.

descumprimento", concordando em pagar $20,000 se ele não comparecer ao dono do cinema. Neste tipo de contrato, o dono do cinema está protegido, e não há imposição inapropriada de uma mera promessa. (Claro que a penalidade consentida não tem que ser o dobro do valor estimado; ela pode ser qualquer quantia assentida pelas partes contratantes. A quantia em dobro se tornou costume na Europa medieval e no início da Europa moderna.)

No decorrer de seu artigo, Simpson revisa a explicação histórica ortodoxa do desenvolvimento da lei de contrato moderna: a visão de que a "*teoria da vontade*" – de basear a imposição de um contrato em uma mera promessa, ainda que com compensação – era necessária para fornecer um sistema funcional de execução de contratos em suplemento aos brutos conceitos de direitos de propriedade do direito comum. Pois Simpson mostra que o surgimento do contrato ou de promessa verbal cuja quebra está sujeita à ação de perdas e danos nos séculos XVI e XVII na Inglaterra não foi o resultado de uma nova atenção dedicada aos contratos do mundo dos negócios, mas sim algo que surgiu como consequência da substituição das fianças de descumprimento, que, embora tivessem atendido às necessidades dos negócios de maneira bem satisfatória por séculos, já haviam entrado em um rápido declínio. De fato, Simpson mostra que a fiança de descumprimento provou ser um instrumento flexível extraordinário para o tratamento de acordos e contratos, fossem eles complexos ou simples. E a fiança de descumprimento era formal o suficiente para precaver contra fraudes, e, ainda, simples o suficiente para ser exercida convenientemente nas transações comerciais. Além disso, durante os séculos em que foi aplicada, quase nenhum credor levou aos tribunais um processo por "perdas" (mediante um "ação de indenização"), já que as "perdas" haviam sido fixadas antecipadamente no próprio contrato. Como Simpson descreve:

> era portanto evidentemente atrativo, do ponto de vista dos credores, que fosse fixada no contrato, antecipadamente, uma penalidade, especialmente quando a alternativa era a estimativa do valor dos prejuízos pelos jurados.[5]

Mas por que houve o declínio do sistema de fianças de descumprimento? Porque os tribunais começaram a se recusar a impor estas obrigações. Por qualquer que tenha sido a razão, se por um equivocado "humanitarismo" ou por razões mais sinistras de privilégios especiais, os tribunais começaram a se negar a levar em consideração a seriedade daquelas cláusulas e de sua capacidade de obrigar a cumprir

[5] Ibid., pág. 415.

os contratos nos termos descritos. Pois a fiança significava que "por qualquer imperfeição no cumprimento não se incorria na totalidade da pena".[6] A princípio, durante a era elisabetana, os Tribunais dos Chanceleres começaram a intervir para socorrer os devedores (o fiador) em casos de "extrema dificuldade". No começo do século XVII, este socorro havia sido estendido para todos os casos em que infortúnios acometiam o devedor e em que ele pagava a quantia acordada um pouco atrasado; nestes casos, ele só tinha que pagar o principal (quantia contraída) mais o que o tribunal decidisse que fossem "perdas razoáveis" – evitando, assim, a exigência de se pagar a penalidade combinada. A intervenção foi se ampliando nos anos subsequentes, até que, finalmente, nos anos da década de 1660 e começo da de 1670, os Tribunais dos Chanceleres simplesmente tornaram o pagamento de penalidades totalmente ilegal, qualquer que fosse o contrato, e apenas exigiam que o devedor ou o fiador negligente pagasse o principal mais os custos de juros, bem como as "perdas razoáveis" estimadas pelo próprio tribunal – normalmente por um júri. Esta regra foi adotada rapidamente pelos tribunais do direito comum na década de 1670 e então formalizada e regularizada pelos estatutos na virada do século XVIII. Naturalmente, já que as penalidades vinculadas não eram mais executadas pelos tribunais, a instituição da fiança de descumprimento penal rapidamente desapareceu.

A lastimável supressão destas fianças de descumprimento foi o resultado de uma teoria de imposição de contratos equivocada que os tribunais adotaram originalmente: a saber, que o propósito da imposição era *compensar* o credor pela inadimplência do devedor – i.e., para deixá-lo tão bem quanto ele estaria caso não tivesse feito o contrato.[7] Nos séculos anteriores, os tribunais consideravam que a "compensação" consistia em obrigar à força o pagamento da fiança de descumprimento; então ficou muito fácil para que os tribunais mudassem de ideia e decidissem que as "perdas" estimadas pelos tribunais eram compensações o suficiente, aliviando a "crueldade" da penalidade voluntariamente estipulada. A teoria da imposição de contratos não deveria ter relação alguma com "compensações"; seu propósito deveria ser sempre o de impor os direitos de propriedade, e de precaver contra o roubo implícito da quebra de contratos com transferência de títulos de propriedades alienáveis. A defesa de títulos de propriedade – e somente tal defesa – é que é o dever das agências impositoras da lei. Simpson escreve com grande discernimento sobre

---

[6] Ibid., pág. 411.

[7] Para uma crítica aprofundada do conceito de compensação veja pág. 307, 311 a seguir, especialmente a crítica à obra *Anarquia, Estado e Utopia* de Robert Nozick.

> a tensão entre duas ideias. Por um lado, temos a ideia de que a verdadeira função das instituições contratuais é a de certificar, o tanto quanto possível, que os acordos sejam executados [e.g., mediante a execução forçosa das fianças penais por descumprimento]. Por outro lado, temos a ideia de que é suficiente para a lei proporcionar compensações por perdas sofridas pelo descumprimento de acordos.

Este segundo ponto de vista limita imensamente o entusiasmo com que os cumprimentos são requeridos; além disso, em contratos de serviços pessoais (como o do ator no exemplo acima), um valor positivo é anexado ao direito de quebrar o contrato, desde que a parte omissa seja forçada a pagar uma compensação.[8]

E os contratos de doação? Será que eles deveriam ser legalmente executáveis? Novamente, a resposta depende da existência de uma mera promessa ou de uma verdadeira transferência de títulos ter ocorrido no acordo. Obviamente, se A diz para B, "por meio deste eu lhe dou $10,000", então o título ao dinheiro foi transferido, e a doação é executável; A, além disso, não pode depois exigir o dinheiro de volta, como se fosse um direito dele. Por outro lado, se A diz, "prometo lhe dar $10,000 daqui a um ano", então isto é uma mera promessa, aquilo que costumava ser chamado de um *nudun pactum* no Direito Romano, e, portanto, não é adequadamente executável.[9] O recebedor deve assumir o risco de o doador manter sua promessa ou não. Mas se, pelo contrário, A diz a B: "por meio deste concordo em transferir $10,000 para você daqui a um ano", então isto é uma transferência declarada de título em uma data futura, e deveria ser executável.

Deve ser enfatizado que isto não é um simples jogo de palavras, embora em alguns casos possa muito bem dar essa impressão. Pois a questão importante sempre está em jogo: o título da propriedade alienável

---

[8] Simpson depois diz que, enquanto que atualmente o cumprimento coercivo desapareceu, isto é, a técnica de reforçar as convenções privadas voluntárias mediante "penalidades *ad terrorem* contra aquele que deve cumpri-la", o estado e seus próprios tribunais usam este método, e, assim, apropriam-se indevidamente de um monopólio destes métodos, e.g., ao requerer fiança, dar liberdade condicional a alguém ou penalizar alguém por desacato ao tribunal. Simpson, "Penal Bond", pág. 420. A diferença, claro, é que estas penalidades estatais são unilaterais e compulsórias, ao invés de voluntariamente combinadas com antecedência pelo fiador. Não estou querendo dizer com tudo isso que os tribunais medievais eram perfeitos; porque, antes de qualquer coisa, eles se recusavam a executar contratos de empréstimo de dinheiro que cobravam juros dizendo que estes cometiam o "pecado da usura".

[9] O princípio legal romano era o de que uma "promessa descoberta" (*nudum pactum*) não poderia ser objeto de uma ação legal: *Ex nudo pacto non oritur actio*. On the *nudum pactum*, veja John W. Salmond, *Jurisprudence*, 2nd ed. (London: Stevens and Haynes, 1907), pág. 318; Pherozeshah N. Daruvala, *The Doctrine of Consideration* (Calcutta: Butterworth, 1914), pág. 98; e Frederick Pollock, *Principles of Contract*, 12th ed., P. Winfield, ed. (London: Stevens and Sons, 1946), págs. 119–20.

foi transferido, ou foi feita uma mera promessa? No primeiro caso, o acordo é executável porque a não entrega da propriedade transferida é roubo; no segundo caso, é uma mera promessa que não transferiu títulos de propriedade, uma promessa que pode ser moralmente obrigatória, mas que não pode ser legalmente obrigatória para aquele que fez a promessa. Hobbes não estava fazendo um mero jogo de palavras quando corretamente escreveu:

> As palavras sozinhas, se pertencerem ao tempo futuro e se encerrarem uma simples promessa, são sinais insuficientes de uma doação e portanto não são obrigatórias. Porque, se forem do tempo futuro, como por exemplo *amanhã darei*, são sinal de que ainda não dei, e de que consequentemente meu direito não foi transferido, continuando em minha posse até o momento em que o transferir por algum outro ato. Mas se as palavras forem do tempo presente ou do passado, como por exemplo *dei*, ou *dou para ser entregue amanhã*, nesse caso meu direito de amanhã é abandonado hoje. . . . E há uma grande diferença na significação das palavras . . . entre *Quero que isto seja teu amanhã* e *Dar-te-ei isto amanhã*. Porque a primeira maneira de falar indica um ato da vontade presente, ao passo que a segunda indica um ato da vontade futura. Portanto a primeira frase, estando no presente, transfere um direito futuro, e a segunda, que é do futuro, não transfere nada.

Vamos aplicar agora as teorias contrastantes a um puro acordo de doação, ao invés de a um acordo de troca. Um avô promete pagar a faculdade de seu neto; depois de um ou dois anos na faculdade, o avô, seja por ter tido prejuízos em seu negócio ou por qualquer outra razão, decide revogar sua promessa. Por causa da promessa, o neto incorreu em várias despesas para organizar sua carreira educacional e abriu mão de outro emprego. Será que o neto deveria ser capaz de obrigar o cumprimento da promessa do avô através de ações legais?

Em nossa teoria de transferência de título, o neto não tem nenhum direito sobre as propriedades do avô, uma vez que o avô sempre reteve o título sobre seu dinheiro. Uma mera promessa desfeita não pode conferir nenhum título, como também não o pode qualquer expectativa subjetiva daquele a quem algo foi prometido. Os custos incorridos pelo neto são justamente seu próprio risco empresarial. Claro que, por um lado, se o avô transferiu o título, então ele seria de propriedade do neto, que deveria ser capaz de mover ação judicial para defender sua propriedade. Esta transferência teria ocorrido se o avô tivesse escrito: “Por meio deste, transfiro $8000 a você (o neto)”, *ou* escrito:

"Por meio deste, transfiro $2000 a você em cada uma das seguintes datas: 1 de setembro 1975, 1 de setembro de 1976 etc.".

Por outro lado, no modelo de contratos de expectativas, existem duas possibilidades variantes: ou o neto teria uma reivindicação legal executável sobre o avô por causa de uma mera promessa, *ou* o neto teria uma reivindicação sobre as despesas que ele incorreu devido às expectativas da promessa ser cumprida.[10]

Suponha, no entanto, que a declaração original do avô não tenha sido uma simples promessa, mas uma troca condicional: e.g., que o avô concordou em pagar por toda a faculdade do neto *contanto que* ele entregasse relatórios de progresso semanais ao avô. Neste caso, de acordo com nossa teoria de transferência de títulos, o avô fez uma transferência de títulos condicional: concordando em transferir o título no futuro contanto que o neto realize certos serviços. Se o neto na prática realizasse estes serviços, e continuasse a realizá-los, então o pagamento pela faculdade seria sua propriedade e ele deveria estar legalmente no direito de cobrar de seu avô.[11]

De acordo com a nossa teoria proposta, a fraude seria litigável perante a lei? Sim, porque a fraude é o descumprimento de um acordo voluntário com transferência de propriedade, e é, portanto, roubo implícito. Se, por exemplo, *A* vende para *B* um pacote que *A* diz conter um rádio, mas que contém apenas um monte de sucata, então *A* pegou o dinheiro de *B* e não cumpriu as condições combinadas para esta transferência – a entrega de um rádio. Portanto, *A* roubou a propriedade de *B*. O mesmo se aplica ao descumprimento da garantia de qualquer produto. Se, por exemplo, o vendedor afirmar que o conteúdo de certo pacote inclui 5 onças do produto X, e isto não for verdade, então o vendedor pegou o dinheiro sem cumprir os termos do contrato; ele na realidade roubou o dinheiro do comprador. Neste caso, também, as garantias de produtos seriam legalmente executáveis, *não* porque elas são "promessas", mas porque elas descrevem uma das condições do contrato. Se a condição não está de acordo com a descrição do vendedor, então ocorreu fraude, e, consequentemente, roubo implícito.[12]

---

[10] O estado atual da lei de contratos é confuso em casos desse tipo. Apesar de que até recentemente uma promessa de financiamento de ensino não era acionável, agora é possível exigir do avô o ressarcimento dos gastos incorridos devido à expectativa de que a promessa fosse cumprida. Veja Merton Ferson, *The Rational Basis of Contracts* (Brooklyn: Foundation Press, 1949), págs. 26–27; e Grant Gilmore, *The Death of Contract* (Columbus: Ohio State University Press, 1974), pág. 59ff.

[11] Veja Evers, "Law of Contracts," págs. 5–6. Por outro lado, como indicado acima, se o neto mudasse de ideia, não poderia ser exigido que ele executasse o serviço, pois isso seria escravidão compulsória. No entanto, seria exigido que ele reembolsasse o avô.

[12] Na lei antiga, o ato de fraude contra o fornecedor de um bem móvel sob falsa garantia era, de fato,

Seriam as leis de falência permitidas em um sistema legal libertário? É óbvio que não, pois as leis de falência compelem a exoneração dos débitos voluntariamente contraídos por um devedor, e, por isso, invadem os direitos de propriedade do credor. O devedor que se recusa a pagar seu débito roubou a propriedade do credor. Se o devedor é capaz de pagar, mas esconde seus recursos, então seu nítido ato de roubo é agravado pela fraude. Mas, mesmo se o devedor não for capaz de pagar, ele *ainda* roubou a propriedade do credor ao não realizar a entrega da propriedade do credor que foi combinada. A função do sistema legal deveria ser então impor ao devedor o pagamento através do, e.g., embargo forçado dos rendimentos futuros do devedor pelo débito mais os prejuízos e juros sobre o débito progressivo. As leis de falência, que perdoam o débito em desobediência aos direitos de propriedade do credor, praticamente conferem ao devedor uma licença para roubar. Na era pré-moderna, o devedor inadimplente era geralmente tratado como um ladrão e forçado a pagar à medida que fosse obtendo renda. Sem dúvida, a pena de prisão foi muito além da punição proporcional e por isso era excessiva, mas ao menos as antigas vias legais colocavam a responsabilidade em seu devido lugar: no devedor, para que cumprisse suas obrigações contratuais e para que realizasse a transferência da propriedade devida ao credor-proprietário. Um historiador da lei de falência americana, embora defensor dessas leis, reconheceu que elas passam por cima dos direitos de propriedade dos credores:

> Se as leis de falência fossem baseadas nos direitos legais dos indivíduos, não haveria nenhuma justificativa para a isenção dos pagamentos dos débitos dos devedores enquanto eles estivessem vivos, ou enquanto seus bens continuassem a existir. . . . O credor tem direitos que não podem ser violados, mesmo se a adversidade for a causa da condição da falência. Suas reivindicações são parte de sua propriedade.[13]

Na defesa pelas leis de falência, o economista utilitarista pode responder que, uma vez que estas leis são conhecidas, o credor sabe o que

---

um genuíno ato ilícito (segundo nosso entendimento, roubo). James Barr Ames, "The History of Assumpsit," *Harvard Law Review* 2, no. 1 (15 abril 1888): 8. Para um ponto de vista diferente a respeito da promessa, veja Roscoe Pound, *Jurisprudence* (St. Paul, Minn.: West, 1959), págs. 111,200; e Oliver Wendell Holmes, Jr., *The Common Law*, Howe ed., (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1963), pág. 216.

[13] F. Regis Noel, "A History of the Bankruptcy Clause of the Constitution of the United States of América" (Washington: dissertação de doutorado, Catholic University of América, 1920), págs. 187,191. Noel diz posteriormente que os direitos do credor devem ser sobrepujados pela política pública, pelo "bem comum" e pelos "supremos direitos da comunidade", quaisquer que eles sejam. Citado por Lawrence H. White, "Bankruptcy and Risk" (não publicado), pág. 13.

pode vir a acontecer com ele, que ele compensa este risco extra com juros mais altos, e que, *portanto*, as ações sob a lei de falência não deveriam ser consideradas expropriações da propriedade do credor. É verdade que o credor conhece as leis antecipadamente e que ele irá cobrar juros mais altos para compensar pelo risco resultante. No entanto, este "portanto" não procede de maneira alguma. Independentemente da prevenção e do conhecimento antecipados, as leis de falência *ainda* são violações e, consequentemente, expropriações dos direitos de propriedade dos credores. Existe toda uma variedade de situações no mercado onde possíveis vítimas podem ser capazes de se precaver de modo que minimizem os prejuízos causados a eles pelo roubo institucionalizado. O roubo não se torna mais moral ou legítimo por causa destas recomendáveis precauções.

Além do mais, o mesmo argumento utilitarista poderia ser usado em relação a crimes como o assalto ou o arrombamento. Ao invés de deplorar crimes contra donos de lojas em algumas áreas da cidade, poderíamos então argumentar (como os economistas utilitaristas) assim: no fim das contas, os donos de lojas sabiam o que estavam fazendo antecipadamente. Antes de abrirem a loja, eles sabiam dos altos índices de criminalidade naquele local e estavam então aptos a ajustar seus seguros e suas práticas comerciais de acordo com estes fatos. Será que deveríamos dizer, portanto, que o roubo aos lojistas não deve ser lamentado nem mesmo considerado fora-da-lei?[14]

Resumindo, crime é crime, e invasões de propriedade são invasões de propriedade. Por que razão estes prudentes donos de propriedade, que tomam certas medidas de precaução para amenizar os efeitos de possíveis crimes, deveriam ser penalizados, sendo destituídos de uma defesa legal para suas propriedades justamente possuídas? Por que deveria a lei penalizar a virtude da prudência?

O problema dos devedores inadimplentes pode ser abordado de outra forma: o credor, reconhecendo o esforço honesto do devedor de pagar o que deve, pode voluntariamente decidir perdoar parte ou toda a dívida. Neste ponto, é importante destacar que, em um sistema libertário que defenda os direitos de propriedade, cada credor pode perdoar somente a *sua própria* dívida, pode somente renunciar a sua própria reivindicação de propriedade ao devedor. Não pode existir então nenhuma situação legal em que uma maioria de credores compele uma minoria a "perdoar" as suas próprias reivindicações.

O perdão voluntário de um débito pode acontecer depois da ocorrência da inadimplência *ou* pode ser incorporado *junto ao contrato* de

[14] Devo este exemplo ao Doutor Walter Block.

débito original. Neste caso, *A* poderia emprestar a *B* $1000 hoje, em troca de $1000 dentro de um ano, *ficando estabelecido que*, dadas certas condições de insolvência inevitável, *A* perdoaria *B* de parte ou de todo este débito. Presumivelmente, *A* cobraria juros mais altos para compensar o risco adicional de insolvência. Mas o ponto importante é que, nestas legítimas situações de perdão, a liberação do débito foi consentida *voluntariamente*, ou no acordo original, ou após a inadimplência, pelo próprio credor.

O perdão voluntário assume o status filosófico-legal de uma doação do credor ao devedor. Muito estranhamente, enquanto os teóricos da transferência de títulos veem esta doação como um acordo válido e perfeitamente legítimo para transferir o título do dinheiro de um credor a um devedor, a doutrina legal atual tem questionado a validade de tal acordo de perdão como um contrato obrigatório. Pois, na teoria atual, um contrato obrigatório deve ser uma promessa trocada por uma "contraprestação", e, no caso do perdão, o credor não recebe nenhuma compensação em troca. Mas o princípio de transferência de títulos não vê nenhum problema no perdão: "A ação do credor no sentido de liberar uma reivindicação é semelhante a uma ação de transferência comum. Em qualquer um dos casos, a ação nada mais é que o consentimento manifestado do dono dos direitos".[15]

Outro ponto importante: em nosso modelo de transferência de títulos, uma pessoa deveria poder vender *não somente* o título pleno de posse da propriedade, mas também parte dessa propriedade, retendo o resto para si ou para outros a quem ele doe ou venda parte daquele título. Deste modo, conforme vimos acima, o direito autoral da lei comum é justificado com o autor ou o editor vendendo todos os direitos à sua propriedade, *exceto* o direito de revendê-la. Similarmente válidas e executáveis seriam as convenções restritivas a propriedades, nas quais, por exemplo, um construtor vende todos os direitos a uma casa e terreno a um comprador, *exceto* o direito de construir uma casa acima de certa altura ou diferente de certo design. A única ressalva é que deve existir sempre *algum* proprietário, ou proprietários, de *todos* os direitos sobre alguma determinada propriedade. No caso de uma convenção restritiva, por exemplo, deve haver algum dono do direito reservado de construir uma edificação alta; se não o próprio construtor, então alguém que tenha comprado ou recebido este direito. Se o direito reservado foi abandonado, e nenhuma pessoa existente o possui, então pode-se considerar que o dono da casa se

---

[15] Ferson, *The Rational Basis of Contracts*, pág. 159. Sobre as consequência absurdas da teoria de contratos atual, que questiona a validade do perdão voluntário, veja Gilmore, *The Death of Contract*, pág. 33.

"apropriou originalmente" deste direito, e pode então ir em frente e construir a edificação alta. As convenções e outras restrições, em resumo, não podem simplesmente "acompanhar a propriedade" para sempre, sobrepujando, com isso, os desejos de *todos* os donos vivos desta propriedade.

Esta ressalva torna impossível que a *herança inalienável* seja um direito executável. Sob este fideicomisso, um dono de propriedade poderia deixar de herança a terra a seus filhos e netos, com a ressalva de que *nenhum futuro* dono poderia vender a terra para alguém fora da família (uma escritura típica do feudalismo). Mas isto significaria que os donos vivos *não poderiam* vender a propriedade; eles seriam governados pela mão-morta do passado. Mas *todos* os direitos sobre qualquer propriedade devem estar nas mãos de pessoas vivas. Pode ser considerado uma exigência moral os descendentes manterem a terra na família; mas isso não pode ser considerado uma obrigação legal propriamente dita. Os direitos de propriedade só podem ser conferidos a pessoas vivas e desfrutados por elas.

Há pelo menos um caso em que o modelo de "expectativas prometidas" enfrenta uma grave contradição interna, dependendo da parte da teoria que alguém enfatizar, se a parte da "promessa" ou a das "expectativas". Este é o problema legal que questiona se a "compra invalida o aluguel" ou não. Deste modo, suponha que Silva possua uma extensão de terra; ele arrenda a terra para Lopes por cinco anos. No entanto, logo em seguida Silva vende a terra para Roque. Será que Roque é obrigado a obedecer os termos do arrendamento, ou será que ele pode remover Lopes imediatamente? Sob a teoria da promessa, somente Silva fez a promessa de arrendar a terra; Roque não prometeu isso, e, portanto, Roque não é obrigado a respeitar o arrendamento. Sob a teoria de expectativas, o acordo de arrendamento criou expectativas em Lopes de que a terra seria dele por cinco anos. Portanto, pelos primeiros fundamentos, a compra invalida o aluguel, enquanto que, no modelo de expectativas, isto não ocorre assim. No entanto, a teoria de transferência de títulos evita este problema. No nosso modelo, Lopes, o arrendatário, possui o uso da propriedade pelo período contratual do arrendamento; o uso da propriedade por cinco anos foi transferido a Lopes. Portanto, Roque não pode invalidar o arrendamento (claro, a não ser que a invalidação do aluguel nestas condições estivesse explicitamente incluída como uma condição do arrendamento).

Há uma implicação de nossa teoria de transferência de títulos de importância primordial, por ser contrária à teoria da promessa, de contratos válidos e executáveis. Deve ficar claro que a teoria de

transferência de títulos liquida imediatamente todas as variantes da teoria do "contrato social" usadas como uma justificação para o estado. Deixando de lado o problema histórico de que, se tal contrato social algum dia ocorreu, deveria ser evidente que o contrato social, seja ele a renúncia hobbesiana de todos os direitos de alguém, a renúncia lockeana do direito de autodefesa, ou qualquer outro, foi uma mera promessa de comportamentos futuros (vontade futura), não foi de maneira alguma a renúncia de títulos sobre uma propriedade alienável. Com certeza, nenhuma promessa passada pode comprometer gerações posteriores, nem sequer pode comprometer a própria pessoa que fez a promessa.[16]

A atual lei de contratos é uma mistura rudimentar das abordagens de "transferência de títulos" e da "expectativas de promessa", com o modelo de expectativas predominando sob a influência do positivismo legal e do pragmatismo dos séculos XIX e XX. Uma teoria libertária, de direitos naturais e de direitos de propriedade, deve, portanto, reconstituir a lei de contratos nas bases apropriadas da transferência de títulos.[17]

---

[16] E, quatro décadas antes de Rousseau, no começo da década de 1720, os escritores libertários ingleses John Trenchard e Thomas Gordon, em suas Cato's Letters – bastante influentes na formação das atitudes dos colonos americanos – assim escreveram:

> Todos os homens nascem livres; liberdade é uma dádiva que eles recebem do próprio Deus; eles não podem alienar a mesma através do consentimento, embora eles possivelmente possam perdê-la através de crimes. Nenhum homem ... pode ... entregar as vidas e liberdades, religião ou propriedade adquirida, de sua posteridade, que nascerá tão livre quanto ele mesmo nasceu, e jamais pode ser limitada por sua barganha perversa e ridícula.

Cato's Letters, no. 59, em D. L. Jacobson, ed., *The English Libertarian Heritage* (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1965), pág. 108.

[17] A exigência atual de que deve haver "retribuição" para que uma promessa possa ser executável é uma injeção filosoficamente confusa dos princípios de transferência de títulos na lei de contratos. Veja Edward Jenks, *The History of the Doctrine of Consideration in English Law* (London: C.J. Clay and Sons, 1892), cáp. 3. Os contratos, enquanto promessas executáveis, entraram na lei inglesa por meio das leis canônicas da Igreja, e da lei consuetudinária mercantil, bem como pela doutrina da *teoria da vontade* de após a conquista da Normandia. A *teoria da vontade* impunha "promessas" supostamente implícitas, tais como as de donos de hospedarias e de transportadoras aceitarem clientes. Sobre a *teoria da vontade*, veja Jenks, *History of Doctrine of Consideration*, págs. 124–25; e James Barr Ames, "History of Assumpsit," em *Selected Readings on the Law of Contracts* (New York: Macmillan, 1931) pág. 37–40.

A legislação da Inglaterra anterior à conquista da Normandia era baseada em direitos de propriedade e em transferência de títulos. Essencialmente, toda dívida era considerada uma custódia de um conjunto específico de bens. Um problema com esta variante é que as pessoas não são capazes de concordar *hoje* em designar os títulos de bens em alguma data futura; como resultado, os credores não tinham um penhor sobre os ativos futuros do devedor se este não tivesse dinheiro para pagar na data predeterminada. Além disso, a ênfase apenas na *posse física* da propriedade significava que a noção inglesa pré-normanda de "título" de propriedade era muito defeituosa. Deste modo, após um contrato de venda ter sido concluído, o vendedor, influenciado por esta noção, não tinha o direito de demandar o preço em dinheiro (já que ele não foi uma possessão física prévia do vendedor e, portanto, não poderia ser interpretado como uma custódia, embora o comprador não pudesse demandar a entrega dos bens). Isto era em parte por causa daqueles defeitos primitivos da teoria de contrato pré-normanda que o modelo de promessas foi capaz de absorver. Contudo, veja também o declínio da fiança de descumprimento, págs. 208-209 anteriores. Veja Robert L. Henry, *Contracts in the Local Courts of Medieval England*(London: Longmans, Green, 1926),

págs. 238–41, 245. Veja também Jenks, *History of the Doctrine of Consideration*, págs. 115–18; Frederick Pollock, "Contracts," *Encyclopedia Britannica*, 14th ed. (1929), vol. 6, págs. 339–40; Ames, "The History of Assumpsit," págs. 55–57; Ferson, *The Rational Basis of Contracts*, pág. 121; e especialmente Evers, "Law of Contracts," págs. 1–2.

Sobre as concepções de dívidas em outras culturas similares aquela da Inglaterra pré-normanda, veja Max Gluckman, *The Ideas in Barotse Jurisprudence* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1965), págs. 177, 182–83, 198; John D. Mayne, *Treatise on Hindu Law and Usage*, 11th ed., N.C. Aiyar, ed. (Madras: Higginbothams, 1953), págs. 395–447; Daruvala, *The Doctrine of Consideration*, pág. 270; e E. Allan Farnsworth, "The Past of Promise: An Historical Introduction to Contract," *Columbia Law Review* 69, no. 4 (abril 1969): 587.

Immanuel Kant, em contraste com numerosos filósofos utilitaristas e pragmáticos, tentou deduzir uma teoria de contratos baseando-se em transferências ao invés de em promessas. Immanuel Kant, *The Philosophy of Law: An Exposition of The Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1887), pág. 101. No entanto, infelizmente, a posição de Kant tinha dois defeitos principais. Primeiro, ele presumiu que as transferências voluntárias de propriedade devem ocorrer dentro de um sistema de obediência a uma vontade geral imposta pela sociedade civil. Porém a livre escolha e esta obediência civil são inerentemente contraditórias. E segundo, Kant enfatizou que contratos são voluntários quando o estado mental subjetivo das partes contratantes estão de acordo. Mas como os tribunais podem determinar o estado mental subjetivo das partes de um acordo? A teoria de contratos libertária resolve muito bem este problema quando duas partes agem transferindo títulos, e nenhuma está sob ameaça de violência física, então o contrato com isso se revela voluntário, consensual e válido. Resumindo, o consenso de ambas as partes é determinado através da observação das ações sob condições não coercivas. Veja *Hallock v. Commercial Insurance Co.*, 26 N.J.L. 268 (1857); William Anson, *Principles of the English Law of Contract*, 2nd ed. (1882), pág. 13; e Samuel Williston, "Mutual Assent in the Formation of Contracts," *Selected Readings on the Law of Contracts* (New York: Macmillan, 1931), págs. 119–27.

20
Situações de vida ou morte

É frequentemente dito que a existência de situações extremas, ou de "vida ou morte", refuta qualquer teoria de direitos absolutos de propriedade, ou, aliás, de quaisquer direitos de autopropriedade. Afirma-se que, uma vez que qualquer teoria de direitos individuais parece entrar em colapso ou funcionar insatisfatoriamente nestas felizmente raras situações, não pode haver de maneira alguma, por conseguinte, qualquer conceito de direitos invioláveis. Em uma típica situação de vida ou morte em um bote salva-vidas, há, digamos, oito lugares num barco que se desconectou de um navio afundando; e há mais de oito pessoas querendo se salvar. Quem então deve decidir quem deve ser salvo e quem deve morrer? E o que acontece então com o direito de autopropriedade, ou, como algumas pessoas costumam dizer, com o "direito à vida"? (O "direito à vida" é uma fraseologia falaciosa, uma vez que ele poderia implicar que o "direito à vida" de *A* pode envolver justamente uma violação da vida e propriedade de outra pessoa, i.e., do "direito à vida" de *B* e de suas extensões lógicas. Um "direito de autopropriedade" tanto de *A* quanto de *B* evita estes tipos de confusões).

Em primeiro lugar, uma situação de vida ou morte dificilmente é um teste válido para uma teoria de direitos, ou para qualquer teoria moral. Os problemas de uma teoria moral em tais situações extremas não invalidam uma teoria para situações normais. Em qualquer esfera da teoria moral, tentamos conceber uma ética para o homem, baseada em sua natureza e na natureza do mundo – e isso quer dizer precisamente a natureza normal, o modo que a vida normalmente é, e não situações raras e anormais. Uma máxima sábia da lei, exatamente por esta razão, é a de que "casos difíceis geram leis ruins". Estamos tentando elaborar uma ética para o modo como o homem vive habitualmente no mundo; afinal, não estamos interessados em elaborar uma ética focada em situações que são raras, extremas e quase nunca encontradas.[1]

[1] Um ponto pragmático relacionado com a raridade do caso do bote salva-vidas é que, conforme sabemos pela ciência econômica, um regime de direitos de propriedade e de economia de livre mercado resultaria em um mínimo dessas "situações de vida ou morte" – um *mínimo* de casos onde mais de uma pessoa está lutando por um recurso escasso para sobreviver. Uma economia de direitos de propriedade e de livre mercado aumenta o padrão de vida de todas as pessoas e até amplia seus campos e limites de escolha – com isso harmonizando a liberdade com a abundância, e reduzindo tais situações extremas ao mais

Para ilustrar nosso ponto, peguemos um exemplo de fora da esfera dos direitos de propriedade ou dos direitos em geral, um exemplo de dentro da esfera de valores éticos comuns. A maioria das pessoas reconheceria o princípio de que "é ético um pai salvar seu filho de um afogamento". Porém, na mesma hora, nosso cético da vida ou morte poderia aparecer e lançar este desafio: "Ahá, mas suponha que dois de seus filhos estão se afogando e você pode salvar apenas um. Qual filho você iria escolher? E o fato de que você teria que deixar um filho morrer não refuta o próprio princípio moral de que você deveria salvar seu filho do afogamento?" Duvido que muitos eticistas descartassem a necessidade ou o princípio moral de se salvar um filho pelo fato de ele não poder ser plenamente aplicado em uma situação de "vida ou morte" dessas. Então por que razão o caso de vida ou morte deveria ser diferente na esfera dos direitos?

Na verdade, em uma situação de vida ou morte num barco salva-vidas, aparentemente temos uma guerra de todos contra todos, e, a princípio, parece não haver como aplicar nossa teoria de autopropriedade ou de direitos de propriedade. Porém, no exemplo citado, a razão para isso é que o direito de propriedade até então estava mal definido. Pois a questão vital aqui é: quem é o dono do barco? Se o dono do barco ou seu representante (e.g., o capitão do navio) morreram no naufrágio, e se antes do naufrágio ele não deixou regras estabelecidas a respeito da alocação dos assentos em uma situação crítica dessas[2], então o barco salva-vidas pode ser considerado – ao menos temporariamente, devido à emergência – abandonado e, portanto, *sem dono*. Neste ponto, entram em campo nossas regras para uma propriedade sem dono: a saber, que os recursos sem dono tornam-se propriedade da primeira pessoa que se apossar deles. Resumindo, as primeiras oito pessoas que chegarem ao barco são, em nossa teoria, os "donos" e usuários adequados do barco. Qualquer um que os jogue para fora do barco comete então um ato de agressão ao violar o direito de propriedade do "apropriador original" que ele joga para fora do barco. Após retornar para a costa, então, o agressor está sujeito a ser processado por seu ato de violação de direito de propriedade (bem como, talvez, por assassinato da pessoa que ele retirou do barco).

Não é verdade que este princípio de apropriação original sanciona uma disputa insana pelos assentos no barco salva-vidas? Disputa,

---

baixo nível humanamente possível. Porém, temos que reconhecer que este tipo de argumento utilitarista não responde satisfatoriamente as questões de direito e justiça. Para um protesto sardônico contra o uso de exemplos excessivamente anormais na filosofia moral, veja G.E.M. Anscombe, "Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth?" *The Listener* (14 fevereiro 1957): 267.

[2] Se ele tivesse deixado regras estabelecidas antes, então estas regras que decidem sobre o uso de sua propriedade – o barco salva-vidas – devem ser aplicadas. Devo este ponto ao senhor Williamson M. Evers.

talvez; mas deveria ser mencionado que a disputa não deve, claro, ser violenta, já que qualquer força física usada contra outra pessoa para impedir sua apropriação original é um ato de ataque criminoso contra ela, e agressão não pode ser usada para estabelecer um direito de apropriação original (assim como um possível apropriador original não pode usar força para impedir alguma outra pessoa de obter um lote de terra primeiro).

Para aqueles que acreditam que este princípio de apropriação original é excessivamente cruel, podemos responder (a) que nós já estamos em uma situação intoleravelmente cruel e, felizmente, rara, onde nenhuma solução será mais humana ou confortante; e (b) que qualquer outro princípio de alocação seria verdadeiramente intolerável. O consagrado princípio de "mulheres e crianças primeiro" é com certeza moralmente intolerável; com base em qual princípio de justiça os homens têm seus direitos à vida ou à autopropriedade inferiores aos de mulheres e de crianças? O mesmo vale para a visão de que mentes "superiores" deveriam ser salvas às custas das "inferiores"; sem contar a desconcertante objeção de quem irá decidir quem é superior ou inferior, e através de qual critério, esta visão implica que o "superior" tem direito de viver às custas do "inferior", e isto viola qualquer conceito de direitos iguais e torna qualquer ética para a raça humana impossível.[3]

Um resultado muito mais claro do caso do barco salva-vidas ocorre quando os donos ou seus representantes ainda estão vivos ou quando deixaram com antecedência regras estabelecidas para a alocação. Pois, neste caso, nossa teoria diz que o direito de alocar espaços em um barco salva-vidas pertence ao dono do barco. Ele pode escolher aplicar esta alocação de varias maneiras: seja por ordem de chegada, mulheres e crianças primeiro, ou o que for. Mas, embora possamos

---

[3] Em 1884, um tribunal britânico rejeitou a alegação de "necessidade" pela qual a defesa pretendeu justificar o assassinato e o canibalismo de um garoto náufrago por vários de seus companheiros adultos. O juiz, Lorde Coleridge, perguntou:

> Quem deve ser o juiz deste tipo de necessidade? Por qual escala o valor comparativo das vidas deve ser medido? Deve ser a força, o intelecto ou o quê? É claro que o princípio deixa para aquele que se beneficia dele determinar a necessidade que irá justificar que ele deliberadamente tire a vida de outro para salvar a sua própria.

The Queen v. Dudley and Stephens, 14 Q.B.D. 273 (1884), citado em John A. Robertson, "Involuntary Euthanasia of Defective Newborns: A Legal Analysis," *Stanford Law Review* (janeiro 1975): 241. Por outro lado, em um caso anterior na Pennsylvania em 1842, *United States v. Holmes*, o tribunal propôs justificar o assassinato de pessoas em um barco salva-vidas se as vítimas fossem escolhidas "através de um procedimento justo, tal como a sorte". Não foi explicado adequadamente por que razão o acaso aleatório deveria ser especialmente "justo". 26 F. Cas. 360 (No. 15,383) (C.C.E.D. Pa. 1842). Veja ibid., págs. 240–41, n. 243. Para uma discussão interessante, embora inconclusiva, baseada claramente nestes dois casos, veja Lon L. Fuller, "The Case of the Speluncean Explorers," *Harvard Law Review* (fevereiro 1949): 616–45.

discordar da moralidade de seu critério, devemos reconhecer seu direito de fazer a alocação da maneira que ele quiser. Novamente, qualquer interferência forçosa na alocação do dono, e.g., jogando pessoas para fora de seus espaços determinados, é, no mínimo um ato de invasão do direito de propriedade pelo qual o agressor pode ser rechaçado imediatamente e pelo qual o agressor poderia depois estar sujeito a ser processado. Nossa teoria de direitos de propriedade absolutos é, portanto, a saída mais satisfatória – ou, no mínimo, a menos insatisfatória – do trágico exemplo do barco salva-vidas.

Uma versão ainda mais rigorosa do caso do barco salva-vidas – e uma onde não há dúvidas sobre quem tem a posse prévia do barco salva-vidas – ocorre quando (para citar um exemplo mencionado pelo professor Eric Mack) dois náufragos estão lutando por uma tábua que só aguenta uma pessoa. Será que se aplica até mesmo aqui o conceito de agressão e de direito de propriedade? Sim, pois, mais uma vez, nosso princípio de direitos de propriedade de apropriação original entra em campo: i.e., a primeira pessoa que chegar à tábua é a "dona" dela durante a ocasião, e a segunda pessoa, ao jogá-la para fora, é no mínimo um violador da propriedade do primeiro e está também, talvez, sujeito a ser processado por um ato de assassinato. Novamente, nenhuma das pessoas pode usar força contra a outra para impedir que ela chegue à tábua, pois isto seria um ato de agressão física contra esta pessoa.[4]

Pode surgir a seguinte objeção à nossa teoria: que uma teoria de direitos de propriedade ou mesmo de autopropriedade é estabelecida de acordo com as condições em que o homem sobrevive e prospera neste mundo, e que, portanto, neste tipo de situação extrema, onde um homem enfrenta a escolha de ou salvar a si mesmo ou violar os direitos de propriedade do dono do barco salva-vidas (ou, no exemplo acima, do "apropriador original" do barco), é ridículo esperar que ele desista de sua vida em nome do princípio abstrato de direitos de propriedade. Devido a este tipo de consideração, muitos libertários, que normalmente acreditam nos direitos de propriedade, os enfraquecem seriamente em favor da alegação "contextualista" de que, dada uma escolha entre sua vida e agredir contra a propriedade ou mesmo a vida de alguém, é moral para ele cometer a agressão e que, portanto, em tal situação, estes direitos de propriedade não existem mais. O erro aqui da parte dos libertários "contextualistas" é confundir a questão do curso moral da ação da pessoa numa situação trágica como esta com a questão totalmente diferente de se considerar se o apoderamento do

[4] Para uma crítica do tipo de "contextualismo" empregado por Mack neste exemplo, veja imediatamente abaixo. Cf. Eric Mack, "Individualism, Rights, and the Open Society," em Tibor Machan, ed., *The Libertarian Alternative* (Chicago: Nelson-Hall, 1974), págs. 29–31.

espaço do barco ou da tábua através da força constitui uma invasão do direito de propriedade de alguém ou não. Pois nós não estamos, ao construir uma teoria de liberdade e propriedade, i.e., uma ética "política", interessados em todos os princípios morais pessoais. Não estamos, com a presente teoria, preocupados se é moral ou imoral para alguém mentir, ser uma boa pessoa, desenvolver suas habilidades, ou ser gentil ou mesquinho com seus vizinhos. Estamos interessados, neste tipo de discussão, somente com aquelas questões "éticas políticas", como o papel apropriado da violência, a esfera dos direitos, ou as definições de criminalidade e agressão. Se é moral ou imoral para "Silva" – o sujeito excluído pelo dono da tábua ou do barco salva-vidas – forçar outra pessoa para fora do barco, ou se ao invés disso ele deveria morrer heroicamente, não é a nossa preocupação, e não é do interesse de uma teoria de ética política.[5] O ponto crucial é que, mesmo se o libertário contextualista dissesse que, dado o contexto trágico, Silva deveria jogar alguém para fora do barco para salvar sua própria vida, ele ainda estaria cometendo, no mínimo, uma invasão de direitos de propriedade, e provavelmente também o assassinato da pessoa que foi jogada para fora. De modo que, mesmo se alguém disser que ele deveria tentar salvar sua vida tomando à força um assento no barco salva-vidas, ele ainda estaria, segundo nossa visão, sujeito a ser processado como um criminoso invasor do direito de propriedade e talvez como um assassino também. Depois de ele ser condenado, seria o direito do dono do barco salva-vidas, ou do herdeiro da pessoa que foi jogada para fora, absolver Silva, perdoá-lo devido às circunstâncias extraordinárias; mas também seria direito deles não perdoar e descarregar sobre ele toda a força de seus direitos legais para puni-lo. Mais uma vez, nosso interesse nesta teoria são os direitos do caso, sem entrar no mérito de se uma pessoa deve ou não escolher voluntariamente *exercer* seus direitos. Em nossa visão, o dono da propriedade ou o herdeiro do morto teriam um direito de processar e de exigir uma punição adequada ao agressor. A falácia dos contextualistas é confundir as considerações de moralidade pessoais e individuais (o que Silva deveria fazer?) com a questão dos direitos do caso. Então, o direito de propriedade continua a ser absoluto, mesmo na tragédia de uma situação de vida ou morte do barco salva-vidas.

Além disso, se o dono do barco salva-vidas, Souza, está sofrendo uma agressão por parte de Silva, e tem o direito de processar Silva mais tarde, logo ele também tem o direito de imediatamente usar a

[5] Além disso, o exemplo de Eric Mack deixa de mostrar um conflito inevitável entre os direitos de propriedade e os princípios morais. O conflito no exemplo dele é entre os direitos de propriedade e os ditames da prudência ou do interesse próprio. Porém o último só é dominante na moralidade se alguém adotar o egoísmo moral, que, de fato, o professor Mack adota, mas que é apenas uma teoria moral possível.

força para repelir a agressão de Silva. Se Silva tentasse usar a força para apropriar-se, antes dos outros, de um lugar no barco salva-vidas, Souza, ou sua agência de defesa contratada, certamente teria o direito de usar a força física para repelir o ato invasivo de Silva.[6]

Para resumir a aplicação de nossa teoria em situações extremas: se um homem agride outra pessoa ou propriedade para salvar a sua própria vida, ele pode ou não estar agindo moralmente ao fazer isso. Isto não é de maneira alguma de nosso interesse neste trabalho. Independentemente de sua ação ser moral ou imoral, por qualquer critério, ele ainda é um agressor criminoso da propriedade de outro, e está dentro dos direitos da vítima repelir esta agressão através da força, e de, mais tarde, processar o agressor pelo seu crime.

[6] O professor Herbert Morris adota uma visão similar de direitos. Tratando do conceito de direitos em geral, ao invés de meramente em situações de vida ou morte, Morris defende a ideia de que os direitos devem ser absolutos ao invés de meramente uma suposição *prima facie*; naqueles casos em que talvez, de um ponto de vista pessoal, possa ser considerado moral invadir os direitos de alguém, o ponto a se destacar é que, mesmo assim, estes direitos são invadidos, e que esta violação está, portanto sujeita à punição. Veja Herbert Morris, "Persons and Punishment," *The Monist* (outubro 1968): 475–501, esp. págs. 497ff.

21

Os "direitos" dos animais

Tem sido uma tendência crescente nos últimos tempos estender o conceito de direitos dos seres humanos para os animais, e declarar que, uma vez que os animais possuem todos os direitos dos humanos, logo é inadmissível – i.e., nenhum homem tem o direito de – matá-los ou comê-los.

Logicamente, existem muitas complicações com este posicionamento, incluindo como se deve chegar a algum critério sobre *quais* animais ou seres vivos devem ser incluídos na esfera de direitos e quais deixar de fora. (Por exemplo, não existem muitos teóricos que iriam tão longe quanto Albert Schweitzer e negariam o direito de qualquer um de pisar em uma barata. E, se a teoria fosse estendida além de seres conscientes para *todos* os seres vivos, como bactérias e plantas, a raça humana iria extinguir-se rapidamente).

Mas a falha fundamental na teoria de diretos dos animais é muito mais básica e efetiva.[1] Pois a declaração dos direitos humanos não é propriamente uma simples declaração emotiva; os indivíduos possuem direitos *não* porque nós "sentimos" que eles deveriam possui-los, mas em virtude de uma análise racional da natureza do homem e do universo. Em resumo, o homem tem direitos porque eles são direitos *naturais*. Eles são fundamentados na natureza do homem: a capacidade individual do homem de escolha consciente, a necessidade que ele tem de usar sua mente e sua energia para adotar objetivos e valores, para decifrar o mundo, para buscar seus fins para sobreviver e prosperar, sua capacidade e necessidade de se comunicar e interagir com outros seres humanos e de participar da divisão do trabalho. Em suma, o homem é um animal racional e social. Nenhum outro animal ou ser possui esta habilidade de raciocinar, de fazer escolhas conscientes, de transformar seu ambiente a fim de prosperar, ou de colaborar conscientemente com a sociedade e na divisão do trabalho.

Deste modo, enquanto os direitos naturais, como temos enfatizado, são absolutos, há *um* sentindo no qual eles são relativos: eles são relativos *à espécie humana*. Uma ética de direitos para a raça humana

---

[1] Para um ataque aos supostos direitos dos animais, veja Peter Geach, *Providence and Evil* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), págs. 79–80; and Peter Geach, The Virtues (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pág. 19.

é precisamente isto: para todos os homens, sem levar em consideração raça, credo, cor ou sexo, mas exclusivamente para a espécie homem. A passagem bíblica foi perspicaz ao dizer que ao homem foi “dado” – ou, como dizemos no direito natural, o homem “tem” – o domínio sobre todas as espécies da Terra. A lei natural é necessariamente limitada à espécie.

Além disso, pode se verificar que o conceito de uma ética de espécie é parte da natureza do mundo ao se contemplar as atividades das outras espécies na natureza. Chamar a atenção para o fato de que os *animais*, no fim das contas, não respeitam os “direitos” dos outros animais não é apenas uma brincadeira; é a condição do mundo, e de todas as espécies naturais, que eles vivam de se alimentar de outras espécies. A sobrevivência entre as espécies é uma questão de dentes e garras. Com certeza seria um absurdo dizer que o lobo é “mau” porque ele apenas existe por devorar e “agredir” ovelhas, galinhas etc. O lobo não é um ser mau que “agride” outras espécies; ele está simplesmente seguindo a lei natural de sua própria sobrevivência. É similar para o homem. É tão absurdo dizer que os homens “agridem” vacas e lobos quanto dizer que os lobos “agridem” ovelhas. Além disso, se um lobo ataca um homem e o homem o mata, seria um absurdo dizer que o lobo era um “agressor malévolo” ou que o lobo devia ser “punido” por seu “crime”. E, todavia, estas seriam as implicações de se estender uma ética de direitos naturais aos animais. Qualquer conceito de direitos, de criminalidade, de agressão, *só* pode se aplicar a ações de um homem ou grupo de homens contra outros seres humanos.

E quanto ao problema do “marciano”? Se algum dia descobrirmos e fizermos contato com seres de outro planeta, poder-se-ia dizer que eles possuem os direitos dos seres humanos? Isso dependeria da natureza deles. Se nossos hipotéticos “marcianos” fossem como os seres humanos – conscientes, racionais, capazes de se comunicar conosco e participar da divisão do trabalho – então presumivelmente eles também possuiriam os direitos agora restritos aos humanos “terrestres”.[2] Mas, por outro lado, suponha que os marcianos também tenham as características, a natureza, dos lendários vampiros, e que só poderiam viver se alimentando de sangue humano. Neste caso, independentemente de sua inteligência, os marcianos seriam nossos inimigos mortais e não poderíamos considerar que a eles seriam designados os direitos da humanidade. Novamente, seriam inimigos mortais não por serem agressores perversos, mas por causa das necessidades e

[2] Cf. a curta discussão sobre o homem e criaturas comparáveis a ele em John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (New York: Collier-Macmillan, 1965), pág. 291.

das exigências da natureza deles, que inevitavelmente conflitaria com a nossa natureza.

Há, na verdade, uma justiça bruta no ditado popular que diz que “nós reconheceremos os direitos dos animais assim que eles o solicitarem”. O fato de que animais obviamente não podem requerer os seus “direitos” é parte de suas naturezas e parte da razão pela qual eles claramente não são equivalentes aos seres humanos, nem possuem os direitos deles.[3] E, se for objetado que os bebês também não podem requerê-los, a resposta logicamente é que bebês são futuros adultos humanos, enquanto os animais obviamente não são.[4]

---

[3] Para a conexão íntima entre o uso da linguagem e a espécie humana, veja Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York: Macmillan, 1958), vol. 2, pp. xi, 223.

[4] Um erro fundamental dos defensores dos “direitos dos animais” é que eles deixam de identificar – ou mesmo de tentar identificar – a natureza específica da espécie humana e consequentemente as diferenças entre seres humanos e outras espécies. Deixando de pensar nestes termos, eles retrocedem para as areias movediças dos sentimentos subjetivos. Veja Tibor R. Machan, *Human Rights and Human Liberties* (Chicago: Nelson-Hall, 1975), págs. 202–3, 241, 1245ff., 256, 292. Para uma crítica da confusão entre bebês e animais pelos defensores de direitos dos animais, veja R.G. Frey, *Interests and Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1980), págs. 22ff. O livro de Frey é uma crítica recente e bem vinda à moda dos direitos dos animais na filosofia.

Parte III:
Estado versus liberdade

22

A NATUREZA DO ESTADO

Até agora, neste livro, desenvolvemos uma teoria de liberdade e de direitos de propriedade e esboçamos o código legal que seria necessário para defender estes direitos. O que dizer do governo, do estado? Qual o seu papel apropriado, se é que tem algum? A maioria das pessoas, incluindo a maioria dos teóricos políticos, acredita que, uma vez que se admita a importância, ou até a necessidade vital, de alguma atividade particular do estado – tal como o fornecimento de um código legal – está se admitindo *ipso facto* a necessidade do próprio estado. O estado, de fato, realiza muitas funções importantes e necessárias: da provisão da lei ao fornecimento da polícia e de bombeiros, da construção e manutenção das ruas à entrega de correspondências. Mas isto, de forma alguma, demonstra que apenas o estado pode realizar estas funções ou que ele de fato as realize toleravelmente bem.

Suponha, por exemplo, que existam muitas barracas de melão concorrentes em uma determinada vizinhança. Então, um dos vendedores de melão, Silva, utiliza violência para expulsar todos os seus concorrentes da vizinhança; desse modo ele empregou violência para estabelecer um monopólio coercitivo sobre a venda de melões em uma determinada extensão territorial. Será que isto significa que a utilização de violência de Silva para estabelecer e manter seu monopólio foi *essencial* para o fornecimento de melões na vizinhança? Certamente não, pois, além dos concorrentes atuais, haveria também os concorrentes em potencial, caso Silva abrandasse tanto a ameaça como o uso da violência; além disso, a ciência econômica demonstra que Silva, sendo um monopolista coercitivo, tenderá a realizar seus serviços de uma maneira mais cara e ineficiente, já que os consumidores são privados da escolha de qualquer alternativa possível.[1]Ademais, se um grupo surgisse pedindo a abolição do monopólio coercitivo de Silva haveria poucos opositores com a audácia de acusar estes “abolicionistas” de desejarem privar os consumidores de seus adorados melões.

E, no entanto, o estado não é nada mais do que o nosso hipotético Silva em uma escala gigante e totalmente abrangente. Ao longo de toda a história, grupos de homens que se autodenominaram “o governo” ou “o estado” tentaram – geralmente com sucesso – obter um

---

[1] Veja Murray N. Rothbard, *Power and Market*, 2nd ed. (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), págs. 172-81; Murray N. Rothbard, *For a New Liberty*, rev. ed. (New York: Macmillan, 1978), págs. 194-201.

monopólio compulsório do alto comando da economia e da sociedade. Particularmente, o estado arrogou para si próprio um monopólio compulsório sobre os serviços policiais e militares, a provisão da lei, a tomada de decisões judiciais, a casa da moeda e o poder de produzir dinheiro, as terras desabitadas (o "domínio público"), as ruas e estradas, os rios e águas litorâneas e os meios de entrega de correspondência. O controle da terra e do transporte há muito tem sido um método excelente de se assegurar o controle generalizado de uma sociedade; em muitos países, as rodovias originaram-se como um meio de permitir ao governo movimentar suas tropas convenientemente por todo o país sob seu domínio. O controle do suprimento de dinheiro é uma maneira de assegurar ao estado um rendimento fácil e rápido, e o estado certifica-se que não seja permitido a nenhum competidor privado invadir seu autoproclamado monopólio do poder de falsificar (i.e., criar) dinheiro novo. O monopólio do serviço postal foi por muito tempo um método conveniente de o estado ficar de olho em possíveis rebeldes e em oposições subversivas à sua lei. Na maior parte dos períodos históricos, o estado manteve também um rígido controle da religião, firmando normalmente com a Igreja Oficial uma aliança cômoda e mutuamente benéfica: o estado concede aos sacerdotes poder e riqueza, e, em troca, a Igreja ensina à população subjugada o seu dever divinamente proclamado de obedecer a César. Mas, agora que a religião perdeu muito de seu poder persuasivo sobre a sociedade, o estado está frequentemente disposto a abandonar a religião e se concentrar em alianças similares, porém não tão rígidas, com intelectuais mais profanos. Em qualquer um dos casos, o estado conta com o controle das rédeas da propaganda para persuadir seus súditos a obedecer e até a exaltar suas regras.

Mas acima de tudo, o monopólio crucial é o controle do estado sobre o uso da violência: da polícia e dos serviços armados, e dos tribunais – o local do poder de tomada de decisões definitivas de disputas sobre crimes e contratos. O controle da polícia e do exército tem importância fundamental para forçar e assegurar todos os outros poderes do estado, incluindo o todo poderoso poder de extrair seus rendimentos através da coerção.

Pois há um poder crucialmente importante inerente à natureza do aparato do estado. *Todas as outras* pessoas e grupos da sociedade (exceto criminosos conhecidos e esporádicos, como ladrões de banco e assaltantes) obtêm seus rendimentos voluntariamente: *ou* pela venda de bens e serviços ao público consumidor, *ou* por doação voluntária (e.g., participação em um clube ou associação, legado ou herança). *Somente* o estado obtém sua receita através da coerção, através da ameaça da aplicação de terríveis penalidades se o rendimento não for

disponibilizado. Esta coerção é conhecida como "imposto", embora, em épocas menos regularizadas, ela fosse frequentemente chamada de "tributo". Imposto é roubo, de maneira pura e simples, apesar de ser um roubo numa escala grande e colossal a qual nenhum criminoso popular pode jamais sonhar em igualar. Ele é uma tomada compulsória da propriedade dos habitantes ou súditos do estado.

Seria um exercício instrutivo para o leitor cético tentar formular uma definição de imposto que *também* não incluísse roubo. Assim como o ladrão, o estado exige dinheiro com o equivalente à mira de um revólver; se o pagador de impostos se recusar a pagar, seus bens são confiscados através da força, e, se ele resistir a esta pilhagem, ele será preso ou levará um tiro se continuar a resistir. É verdade que os apologistas do estado sustentam que o imposto é "na verdade" voluntário; uma simples, porém elucidativa, refutação a esta afirmação é ponderar o que aconteceria se o governo abolisse o imposto e se limitasse a simplesmente pedir contribuições voluntárias. Será que alguém *realmente* acredita que qualquer coisa comparável ao enorme rendimento atual do estado iria continuar a fluir para dentro de seus cofres? É provável que nem aqueles teóricos que afirmam que a punição nunca detém a ação recuariam diante de tal afirmação. O grande economista Joseph Schumpeter estava certo quando sagazmente escreveu que "a teoria que explica os impostos com a analogia de taxas de um clube ou da compra de serviços de, digamos, um médico, apenas prova o quão distante esta parte das ciências sociais está dos hábitos científicos da mente".[2]

Recentemente, economistas têm afirmado que o imposto seria, "na verdade", voluntário, porque é um método para que todo mundo tenha certeza que todos os outros paguem por projetos unanimamente desejados. Assume-se, por exemplo, que todo mundo em uma área deseja que o governo construa uma represa. Mas se A e B contribuem voluntariamente para o projeto, eles não podem ter certeza que C e D não irão se "eximir" de suas responsabilidades. Portanto, todos os indivíduos, A, B, C, D etc., cada um deles desejoso de contribuir para a construção da represa, *concordam* em coagir todos os outros através do imposto. Consequentemente, o imposto não seria *realmente* uma coerção. Há, no entanto, uma enorme quantidade de falhas nesta doutrina.

A primeira é a profunda contradição entre voluntarismo e coerção; uma coerção de todos contra todos de maneira alguma torna esta coerção

[2] Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper and Brothers, 1942), pág. 198.

"voluntária". Segundo, mesmo se presumíssemos por um momento que todos os indivíduos gostariam de contribuir para a represa, não se tem como garantir que a taxa cobrada de cada pessoa não seja mais do que ela estaria disposta a pagar voluntariamente, mesmo se todas as outras contribuíssem. O governo pode cobrar $1000 de João mesmo que ele não esteja disposto a pagar mais do que $500. O ponto é que, *exatamente porque* a taxação é compulsória, não se tem como garantir (como se é feito automaticamente no livre mercado) que a quantia com que qualquer pessoa contribui é aquela que ela estaria "realmente" disposta a pagar. Na sociedade livre, um consumidor que compra voluntariamente um aparelho de TV por $200 *demonstra*, através de sua ação livremente escolhida, que o aparelho de TV vale mais para ele do que os $200 a que ele renuncia. Em resumo, ele demonstra que $200 é um pagamento voluntário. Ou um sócio de um clube na sociedade livre, ao pagar a anuidade de $200, demonstra que ele considera que os benefícios de ser sócio do clube valem no mínimo $200. Porém, no caso do imposto, a rendição de um homem frente à ameaça de coerção não demonstra preferência voluntária nenhuma para nenhum suposto benefício que ele receba.

Terceiro, o argumento prova coisas demais. Pois o fornecimento de qualquer serviço, não apenas represas, pode ser expandido pelo uso do braço financiador dos impostos. Suponha, por exemplo, que a Igreja Católica foi estabelecida em um país através de impostos; a Igreja Católica seria, sem dúvida nenhuma, maior do que seria caso contasse apenas com contribuições voluntárias; mas não se poderia, portanto, argumentar que este estabelecimento é "na verdade" voluntário porque todo mundo quer coagir todos os outros a pagar para a Igreja a fim de se certificar de que ninguém se exima de seu "dever"?

E quarto, o argumento é simplesmente um argumento místico. Como alguém pode *saber* que todo mundo "realmente" está pagando impostos voluntariamente com a veemência deste argumento sofístico? O que dizer daquelas pessoas – ambientalistas, por exemplo – que se opõem às represas *per se*? O pagamento deles é "realmente" voluntário? O pagamento coercitivo de taxas de Protestantes ou ateus para a Igreja Católica *também* seria "voluntário"? E o que dizer do crescente grupo de libertários em nossa sociedade, que, por princípios, opõe-se a toda ação do governo? De que maneira este argumento defende que o pagamento de impostos *deles* é "verdadeiramente voluntário"? Na verdade, a existência de pelo menos *um único* libertário ou anarquista em um país seria, *por si só*, suficiente para destruir o argumento do imposto "realmente voluntário".

Também se afirma que, em governos democráticos, a *eleição* torna o governo e todos os seus poderes e ocupações verdadeiramente

"voluntários". Novamente, existem muitas falácias neste argumento popular. Em primeiro lugar, mesmo se a maioria do público explicitamente endossasse cada um dos atos do governo, isto não seria nada mais do que uma tirania da maioria e não um ato voluntário experimentado por cada pessoa do país. Assassinato é assassinato, roubo é roubo, seja ele empreendido por um homem contra outro, ou por um grupo, ou mesmo pela maioria das pessoas dentro de uma determinada extensão territorial. O fato de que uma maioria possa apoiar ou tolerar um ato de roubo não diminui a essência criminal do ato ou a sua grave injustiça. Caso contrário, nós teríamos que dizer, por exemplo, que todos os judeus assassinados pelo governo nazista eleito democraticamente *não* foram assassinados, mas apenas "cometeram suicídio voluntário" – de fato, uma implicação ridícula, porém lógica, da doutrina da "democracia como algo voluntário". Segundo, em uma república, em constraste com uma democracia direta, as pessoas não votam em medidas específicas, mas em "representantes" em um pacote fechado; os representantes então expressam suas vontades por um período determinado. Claro que eles não são, em nenhum sentido legal, verdadeiros "representantes", já que, em uma sociedade livre, o chefe contrata seus agentes ou representantes individualmente e pode demiti-los à vontade. Como o grande teórico político anarquista e jurista constitucional Lysander Spooner escreveu:

> eles [os oficiais eleitos do governo] não são nossos empregados, nossos agentes, nossos procuradores nem nossos representantes . . . [pois] nós não assumimos responsabilidade pelos seus atos. Se um homem é meu empregado, agente ou procurador, eu necessariamente assumo a responsabilidade por seus atos realizados dentro dos limites da autoridade que eu conferi a ele. Se eu depositei nele, como meu agente, autoridade absoluta ou qualquer autoridade que seja sobre as pessoas ou propriedades de outros homens que não eu mesmo, eu com isso necessariamente me torno responsável perante estas outras pessoas por quaisquer danos que ele possa causar a elas, desde que ele aja dentro dos limites da autoridade que eu concedi a ele. Porém nenhum indivíduo que possa ter sofrido danos sobre sua pessoa ou propriedade, por causa de atos do Congresso, pode ir aos eleitores individuais e afirmar que eles são responsáveis pelos atos de seus supostos agentes ou representantes. Este fato demonstra que estes pretensos representantes do povo, de todo mundo, não são na realidade os representantes de ninguém.[3]

[3] Lysander Spooner, *No Treason: The Constitution of No Authority*, James J. Martin ed., (Colorado Springs,

Além disso, mesmo dentro de seus próprios termos, a eleição dificilmente estabelece o governo da "maioria", muito menos a aprovação voluntária da maioria. Nos Estados Unidos, por exemplo, menos de 40 % dos eleitores se dão ao trabalho de ir votar; destes, 21 % podem votar em um candidato e 19 % em outro. 21 % dificilmente estabelecem o governo da maioria, quanto mais o consentimento voluntário geral. (Em *certo* sentido, e totalmente à parte da democracia ou da eleição, a "maioria" sempre apoia qualquer governo existente; isto será tratado a seguir). E, finalmente, como é que os impostos são cobrados de todos, sem levar em consideração se eles votaram ou não, ou, mais particularmente, se eles votaram no candidato vencedor? De que maneira podem os não eleitores ou os eleitores do perdedor revelar qualquer tipo de aprovação em relação às ações do governo eleito?

As eleições não estabelecem qualquer tipo de consentimento voluntário nem através dos próprios eleitores do governo. Como Spooner vigorosamente destacou:

> Na verdade, no caso dos indivíduos, seus votos efetivos não podem ser considerados provas de consentimento. . . . Pelo contrário, deve-se considerar que, sem que seu consentimento sequer tenha sido pedido, um homem se encontra cercado por um governo de que ele não pode abdicar; um governo que o obriga a efetuar pagamentos em dinheiro, a prestar serviços e a abrir mão do exercício de muitos de seus direitos naturais sob o risco de pesadas punições. Ele vê também que outros homens exercem esta tirania sobre ele pelo uso da cédula eleitoral. Ademais, ele vê que, se ele mesmo a usasse, ele teria alguma chance de se aliviar da tirania dos outros, ao sujeitá-los a sua própria. Resumindo, ele se encontra, sem seu consentimento, numa situação em que, se ele usar a cédula eleitoral, ele pode se tornar um mestre, se ele não usar, ele deve se tornar um escravo. E ele não tem mais nenhuma alternativa além dessas duas. Em sua defesa, ele tenta a segunda. Seu caso é análogo ao de um homem que foi obrigado a ir à guerra, onde ele é obrigado a ou matar outros ou ele mesmo ser morto. Porque, se, para salvar sua própria vida em uma guerra, um homem tenta tirar a vida de seus oponentes, não deve ser deduzido que a guerra é de sua própria escolha. Tampouco em disputas com cédulas eleitorais – que é um mero substituto para a bala – porque

---

Colo.: Ralph Myles, 1973), pág. 29.

> se, como sua única chance de autopreservação, um homem usa uma cédula eleitoral, não deve ser deduzido que a disputa seja uma em que ele entrou voluntariamente; em que ele tenha colocado voluntariamente todos os seus próprios direitos naturais numa aposta contra os dos outros, para serem perdidos ou ganhados através do mero poder dos números. . . .

Sem dúvida, os mais miseráveis dos homens, sob o governo mais opressivo do mundo, usariam a cédula eleitoral se lhes fosse oferecida, caso eles pudessem enxergar qualquer chance de melhoria de suas condições. Mas, consequentemente, não é legítimo deduzir que o próprio governo, que os oprime, foi voluntariamente instituído ou consentido por eles.[4]

Se, então, o imposto é compulsório e, portanto indissociável de roubo, logo o estado, que subsiste pelos impostos, é uma enorme organização criminosa muito mais impiedosa e bem sucedida do que qualquer máfia "privada" da história. Além disto, ele deveria ser considerado criminoso não apenas de acordo com a teoria de direitos de propriedade e de crime mostrada neste livro, mas *mesmo* de acordo com o entendimento comum da humanidade, que sempre considera que o roubo é um crime. Como vimos acima, o sociólogo alemão do século XIX Franz Oppenheimer determinou a essência da questão quando ele chamou a atenção para o fato de que existem apenas duas maneiras de se obter riquezas na sociedade: (a) através da produção e da troca voluntária com outros – o método do livre-mercado; e (b) através da expropriação da riqueza produzida por outros. Este último é o método da violência e do roubo. O primeiro beneficia todas as partes envolvidas; o último beneficia parasitariamente a classe ou grupo saqueador à custa dos saqueados. Oppenheimer denominou diretamente o primeiro método de obter riqueza de "o meio econômico" e o último de "o meio político". Oppenheimer depois definiu, de maneira brilhante, o estado como "a organização dos meios políticos".[5]

Em nenhum outro lugar a essência do estado como uma organização criminosa foi colocada de maneira tão convincente ou tão brilhante como nesta passagem de Lysander Spooner:

> É verdade que a teoria de nossa Constituição diz que todos os impostos são pagos voluntariamente; que nosso governo é uma companhia de seguros mútua, que as

[4] Ibid., pág. 15.

[5] Franz Oppenheimer, *The State* (New York: Free Life Editions, 1975), pág. 12.

pessoas voluntariamente entraram em um acordo umas com as outras para participar. . . .

Mas esta teoria do nosso governo é completamente diferente da realidade prática. A realidade é que o governo, assim como um ladrão de estrada, diz para um homem: "O dinheiro ou a vida". E muitos impostos, se não forem todos, são pagos sob a compulsão desta ameaça.

O governo, na verdade, não arma ciladas para um homem em um lugar isolado ao pular repentinamente da beira da estrada para cima dele e, apontando um revólver para sua cabeça, começando a saquear seus bolsos. Mas o roubo não deixa de ser roubo por conta disso; e ele é muito mais covarde e vergonhoso.

O ladrão de estrada assume sozinho a responsabilidade, o perigo e o crime de seu próprio ato. Ele não finge que possui qualquer direito legítimo sobre seu dinheiro, ou que ele pretende usá-lo para beneficiar você mesmo. Ele não finge ser qualquer coisa além de um ladrão. Ele não consegue ter cara de pau suficiente para declarar que é simplesmente um "protetor", e que ele tira o dinheiro dos homens contra suas vontades simplesmente para possibilitar que ele "proteja" estes tolos viajantes, que se sentem perfeitamente capazes de defender a si mesmos, ou que não apreciem este peculiar sistema de proteção. Ele é um homem sensato demais para fazer declarações como estas. Além disso, depois de ter pego seu dinheiro, ele abandona você, conforme você gostaria que ele fizesse. Ele não continua indo atrás de você na estrada contra a sua vontade; presumindo ser o seu "superior" legítimo por conta da "proteção" que ele fornece a você. Ele não continua "protegendo" você, ordenando que você se curve e o sirva; exigindo que você faça isso, e proibindo que você faça aquilo; roubando mais dinheiro de você sempre que ele considerar que é do interesse ou do agrado dele fazer isso; e estigmatizando você como um rebelde, um traidor, e um inimigo do seu país, e matando você sem misericórdia se você contestar a autoridade dele ou se resistir às suas exigências. Ele é muito cavalheiro para ser considerado culpado de tais imposturas, insultos e depravações como estas. Em resumo, ele, além de roubar você, não tenta fazer de você nem seu incauto nem seu escravo. [6]

[6] Spooner, *No Treason*, pág. 19.

É instrutivo se perguntar por que o estado, em contraste com o ladrão de estrada, invariavelmente se cerca de uma ideologia de legitimidade, por que ele tem que se viciar em todas estas hipocrisias que Spooner descreveu. A razão é que o ladrão de estrada não é um membro visível da sociedade, nem permanente, legal ou legítimo, quanto mais um membro com um status elevado. Ele está sempre fugindo de suas vítimas ou do próprio estado. Mas o estado, em contraste com uma quadrilha de ladrões de estrada, não é considerado uma organização criminosa; ao contrário, seus subordinados, em quase toda parte, têm lhe assegurado as posições de status mais elevados da sociedade. Este é um status que possibilita que o estado alimente-se de suas vítimas enquanto faz com que pelo menos a maioria delas o apoie ou ao menos aceite este processo explorador. De fato, é precisamente a função dos asseclas e aliados do estado explicar ao público que o Rei, na verdade, tem um belo guarda-roupa. Resumindo, os ideólogos têm que explicar que, embora ser roubado por uma ou mais pessoas ou grupos é ruim e criminoso, quando o estado engaja-se nestes atos, isto *não* é roubo, mas sim um ato legítimo e até santificado chamado "imposto". Os ideólogos têm que explicar que ser assassinado por uma ou mais pessoas ou grupos é ruim e deve ser punido, mas que, quando o estado *mata*, isto não é assassinato, mas sim um ato exaltado conhecido como "guerra" ou como "repressão a subvenções internas". Eles têm que explicar que, enquanto sequestro e escravidão são ruins e devem ser ilegais quando feitos por indivíduos privados ou grupos, quando o estado comete estes atos, isto não é sequestro ou escravidão, mas "recrutamento militar" – um ato necessário para a prosperidade do povo e até para os requisitos da própria moralidade. As funções dos ideólogos estatistas é tecer o falso guarda-roupa do Rei, é convencer o público de uma maciça duplicidade de pesos e de medidas: que, quando o estado comete os crimes mais graves, ele na realidade *não* está fazendo isso, e sim fazendo algo que é necessário, apropriado, fundamental e até – em épocas antigas – de ordem divina. O sucesso milenar dos ideólogos do estado talvez seja a mais gigantesca farsa da história da humanidade.

A ideologia sempre foi vital para a existência contínua do estado, conforme atestado pelo uso sistemático de ideologia desde os antigos impérios orientais. O *teor* específico das ideologias tem obviamente mudado com o passar do tempo, de acordo com as mudanças das condições e culturas. Nos despotismos orientais, o imperador era frequentemente sustentado pela Igreja sob o argumento de ele próprio ser divino; em nossa época mais profana, o argumento inclina-se mais para "o bem público" e o "bem estar geral". Mas o propósito é sempre o mesmo: convencer o público de que o que o estado faz não é, como

alguém poderia pensar, crime em uma escala descomunal, mas uma coisa necessária e vital que deve ser apoiada e obedecida. A razão pela qual esta ideologia é tão vital para o estado é que ele sempre depende, em essência, do apoio da maioria do povo. Este apoio é obtido com o estado sendo uma "democracia", uma ditadura ou uma monarquia absolutista. Pois o apoio depende da disposição da maioria (*e não*, novamente, *de todos os indivíduos*) de acompanhar o sistema: de pagar os impostos, de ir sem muita reclamação lutar as guerras do estado e de obedecer as regras e decretos do Estado. Este apoio não precisa ser um entusiasmo ativo para ser efetivo; ele pode muito bem também ser uma submissão passiva. Mas deve haver apoio. Pois se a maior parte do povo estivesse *verdadeiramente* convencida da ilegitimidade do Estado, se ela estivesse convencida de que o estado não é nada mais nada menos do que uma gangue ampliada de bandidos, então logo o estado desmoronaria e sua existência não receberia mais tolerância ou status do que qualquer outra gangue mafiosa. É por essa razão que o estado necessita empregar ideólogos; e é por essa razão que se faz necessária a antiga aliança do estado com a *Intelligentsia*, que trama a apologia ao poder do estado.

O primeiro teórico político moderno que viu que todos os estados dependem da opinião da maioria foi o escritor libertário francês do século XVI Etiene de La Boetie. Em seu *Discurso sobre a servidão voluntária*, de La Boetie viu que o estado tirânico é sempre uma minoria da população, e que, portanto, seu controle despótico contínuo tem que depender de sua legitimidade perante os olhos da maioria explorada, por meio daquilo que depois ficaria conhecido como "a engenharia do consentimento". Duzentos anos depois, David Hume – embora longe de ser um libertário – expôs uma análise similar.[7] O contra-argumento que diz que, com armas modernas, uma força minoritária pode permanentemente intimidar uma maioria inimiga, ignora o fato de que estas armas podem ser possuídas pela maioria e que as forças armadas da minoria podem se rebelar ou desertar para o lado da população. Consequentemente, a permanente necessidade da

[7] Assim, como diz Hume:

> Nada parece ser mais surpreendente . . . do que a facilidade com que os muitos são governados pelos poucos e a submissão implícita com que os homens renunciam seus próprios sentimentos e paixões para aqueles de seus governantes. Quando nós investigamos por quais meios esta maravilha é efetiva, nós devemos descobrir que, como a Força está sempre do lado dos governados, os governantes não têm nada além da opinião para apoiá-los. É, portanto, sobre a opinião que os governos são baseados; e esta máxima serve para o mais despótico e para o mais militarizado dos governos.

David Hume, *Ensaios Morais, Políticos e Literários* (London: Ward, Locke, and Taylor, n.d.), pág. 23; veja também, Etienne de la Boetie, *A Política da desobediência: Discurso sobre a servidão voluntária* (New York: Free Life Editions, 1975); e Ludwig von Mises, *Ação Humana* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1949), págs. 188ff.

ideologia persuasiva sempre levou o estado a utilizar os intelectuais formadores da opinião nacional. Em épocas remotas, os intelectuais eram invariavelmente os sacerdotes, e, por conseguinte, conforme indicamos, tínhamos a antiga aliança entre a Igreja e o estado, o Trono e o Altar. Hoje em dia, economistas "científicos" e "livres de juízo de valor" e conselheiros da "segurança nacional", entre outros, desempenham uma função ideológica similar em prol do poder do estado.

No mundo moderno, em que a existência de uma Igreja Oficial do estado frequentemente não é muito provável, é particularmente importante que o estado assuma o controle da educação, e através desse controle, molde as mentes de seus súditos . Além de influenciar as universidades por meio de todo tipo de subvenções financeiras, e por meio de universidades diretamente controladas pelo estado, ele controla a educação em níveis básicos através da instituição universal da escola pública, através do requerimento de certificações para escolas privadas e através de leis de frequência compulsória. Adiciona-se a isto um controle praticamente total sobre o radio e a televisão – ou por meio do completo controle estatal, como em muitos países – ou, como nos Estados Unidos, a nacionalização das ondas de rádio e o poder de uma comissão federal de licenciar o direito das estações usarem estas frequências e canais. [8]

Portanto, o estado, pela sua própria natureza, *tem* que violar as leis morais usualmente aceitas, que a maioria das pessoas respeita. Praticamente todas as pessoas estão de acordo quanto a injustiça e a criminalidade do assassinato e do roubo. Os costumes, as regras e as leis de todas as sociedades condenam estas ações. O estado, então, está sempre em uma posição vulnerável, apesar de sua aparência poderosa milenar. Em particular, o que precisa ser feito é esclarecer o público a respeito da verdadeira natureza do estado, para que eles possam enxergar que o estado sempre viola as proibições de roubos e assassinatos amplamente aceitas e que o estado é necessariamente um violador das leis criminais e da moral comumente aceita.

Vimos claramente porque o estado necessita de intelectuais; mas porque os intelectuais necessitam do estado? Para dizer de uma maneira simples, porque os intelectuais, cujos serviços não são muito frequentemente desejados pela massa de consumidores, podem encontrar um "mercado" mais seguro para seus talentos nas costas do estado. O estado pode proporcionar a eles poder, status e riquezas que eles geralmente não obteriam em trocas voluntárias. Por séculos, muitos (embora, logicamente, não todos) intelectuais tiveram como

[8] Veja Rothbard, *For a New Liberty*, págs. 109-16.

objetivo o Poder, a realização do ideal platônico do "rei-filósofo". Considere, por exemplo, a lamentação sincera do distinto acadêmico marxista, o professor Needham, em protesto contra a incisiva crítica de Karl Wittfogel sobre a aliança estado-intelectuais nos despotismos orientais: "A civilização que o professor Wittfogel está atacando cruelmente era uma que podia tornar poetas e acadêmicos funcionários públicos". Needham acrescenta que "os sucessivos imperadores [chineses] foram servidos em todos os tempos por um grande séquito de acadêmicos profundamente humanitários e desinteressados".[9] Presumivelmente, para o professor Needham, isto seria o suficiente para justificar os despotismos opressivos do antigo Oriente.

Mas não precisamos regressar até o antigo Oriente, nem mesmo até o proclamado objetivo dos professores da Universidade de Berlim do século XIX, de eles próprios constituírem "a fortaleza intelectual da Casa dos Hohenzollern". Na América contemporânea, temos o eminente cientista político, o professor Richard Neustadt, aclamando o presidente como o "único símbolo de autoridade real da União". Temos o conselheiro da segurança nacional Townsend Hoopes escrevendo que "sob o nosso sistema, o povo pode confiar apenas no presidente para definir a natureza do nosso problema de política externa, dos programas nacionais e dos sacrifícios necessários para alcançar a eficiência". E, em resposta, temos Richard Nixon, às vésperas de sua eleição para presidente, definindo seu papel da seguinte maneira: "Ele [o presidente] deve articular os valores da nação, definir os objetivos e manobrar sua vontade". A ideia que Nixon tem de seu papel é assustadoramente similar à articulação do acadêmico Ernst Huber, na Alemanha dos anos de 1930, no *Direito Constitucional do Reich Maior Alemão*. Huber escreveu que o chefe de estado "estabelece os grandes fins que devem ser alcançados e redige os planos para a utilização de todos os poderes nacionais na realização dos objetivos comuns . . . ele dá à existência nacional seu verdadeiro valor e propósito."[10]

---

[9] Joseph Needham, "Review of Karl A. Witffogel, *Oriental Despotism*," Science and Society (1958): 61, 65. Na busca explícita pelo poder por parte dos intelectuais "coletivistas" durante o período Progressivo do século XX, veja James Gilbert, Designing the Industrial State (Chicago: Quadrangle Books, 1972). Para mais sobre a aliança entre intelectuais e o estado, veja Bertrand de Jouvenel, "The Treatment of Capitalism by Continental Intellectuals," e John Lukacs, "Intellectual Class or Intellectual Profession?" em George B. de Huszar, ed., The *Intellectuals* (Glencoe, III.: Free Press, 1960), págs. 385-99, e 521-22; Bertrand de Jouvenel, *On Power* (New York: Viking Press, 1949); Murray N. Rothbard, "The Anatomy of the State," em *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays* (Washington, D.C.: Libertarian Review Press, 1974), pág. 37-42; e Rothbard, For a New Liberty, págs. 59-70.

[10] Richard Neustadt, "Presidency at Mid-Century," *Law and Contemporary Problems* (Autumn 1956): 609-45; Townsend Hoopes, "The Persistence of Illusion: The Soviet Economic Drive and American National Interest," *Yale Review* (March 1960): 336, citado em Robert J. Bresler, *The Ideology of the Executive State: Legacy of Liberal Internationalism* (Menlo Park, Calif.: Institute for Humane Studies, n.d.), págs. 4-5. Nixon e Huber citados em ibid., págs. 5, 16-17; e em Thomas Reeves e Karl Hess, *The End of the Draft*

Portanto, o estado é uma organização criminosa coerciva que subsiste através de um sistema regularizado de imposto-roubo de grande escala, e que sai impune manobrando o apoio da maioria (e, repetindo, *não* de todos) ao assegurar uma aliança com um grupo de intelectuais formadores de opinião que são recompensados com uma parcela de seu poder e de sua pilhagem. Há, porém, outro aspecto vital do estado que precisa ser levado em consideração. Há um argumento crítico do estado que ora vem à tona: a saber, o argumento implícito de que o aparato estatal, justamente e de fato, *possui* a extensão territorial sobre a qual ele reivindica jurisdição. O estado, em resumo, arroga para si próprio um monopólio da força, do poder de tomada suprema de decisões, sobre uma determinada extensão territorial – maior ou menor dependendo das condições históricas e do quanto se conseguiu conquistar de outros estados. *Se* é possível dizer que o estado *possui* justamente o seu território, então é justo que ele estabeleça as regras para todos que ousarem viver nesta área. Ele pode se apoderar ou controlar legitimamente as propriedades privadas porque não existe propriedade privada nesta área, porque ele na realidade possui toda a superfície territorial. Conquanto que o estado permita que seus súditos saiam de seu território, então se pode dizer que ele age como qualquer outro dono que registre regras para as pessoas viverem em sua propriedade. (Esta parece ser a única justificativa para o slogan cruel, "Brasil, ame-o ou deixe-o"[11], bem como para a enorme ênfase geralmente dada ao direito de um indivíduo emigrar de um país). Resumindo, esta teoria faz do estado, assim como do Rei na Idade Média, um senhor feudal, que, ao menos teoricamente, *possuía* toda a terra em seu domínio. O fato de os recursos novos e nunca usados – sejam eles terras virgens ou lagos – serem invariavelmente declarados como pertencentes ao estado (seu "domínio público") é uma manifestação desta teoria implícita.

Mas nossa teoria da apropriação original (*homesteading*), descrita anteriormente, é suficiente para demolir qualquer uma dessas pretensões do aparato estatal. Pois por qual direito concebível os criminosos do estado reivindicam a propriedade de sua extensão territorial? Já é ruim o bastante eles terem se apoderado do controle supremo da tomada de decisão; que critério pode possivelmente dar a eles a legítima posse de todo o território?

(New York: Vintage Books, 1970), págs. 64-65. Sobre os conselheiros de segurança nacional, veja também Marcus Raskin, "The Megadeath Intellectuals," *New York Review of Books* (14 de novembro de 1963): 6-7.

[11] Famoso slogan de publicidade usado pelo estado durante o Regime Militar brasileiro que iniciou-se em 1964. No original "*América, love it or leave it*". Esta coincidência perfeita não é obra do acaso, dando um exemplo empírico que a teoria do estado desenvolvida aqui não faz distinções de tempo e lugar, sendo universalmente válida. [N. do T.]

O estado, portanto, pode ser definido como aquela organização que possui uma ou ambas (na realidade efetiva, praticamente sempre ambas) das seguintes características: (a) adquire seus rendimentos através de coerção física (impostos); e (b) alcança um monopólio compulsório da força e do poder de tomada de decisões finais em uma determinada extensão territorial. Estas duas atividades essenciais do estado necessariamente constituem uma agressão criminosa e uma devastação dos justos direitos de propriedade privada de seus súditos (incluindo a autopropriedade). Pois a primeira institui e organiza um roubo em uma enorme escala; enquanto a segunda proíbe a livre competição de defesa e de agências de tomadas de decisões dentro de uma determinada extensão territorial – proibindo a compra e venda voluntária de serviços judiciais e de defesa.[12] É por isso que a enérgica crítica ao estado feita pelo teórico libertário Albert Jay Nock é justa: "O estado reivindica e exerce o monopólio do crime" em uma determinada extensão territorial. " Ele proíbe o assassinato privado, mas ele mesmo organiza assassinatos em escala colossal. Ele pune o roubo privado, mas ele mesmo assalta inescrupulosamente qualquer coisa que queira, seja a propriedade de cidadãos ou de estrangeiros".[13]

Deve ser enfatizado que o estado não usa a coerção somente para adquirir seus próprios rendimentos, para contratar propagandistas que promovam o seu poder, e para arrogar a si próprio e para impingir um monopólio compulsório de serviços vitais, tais como a proteção policial, o corpo de bombeiros, os transportes e o serviço postal. Pois o estado também faz muitas outras coisas e nenhuma delas serve ao público consumidor de alguma maneira. Ele utiliza o seu monopólio da força para alcançar, como Nock coloca, um "monopólio do crime" – para controlar, regularizar e coagir seus desafortunados súditos. Frequentemente ele abre à força um caminho para controlar a moralidade e a própria vida cotidiana de seus súditos. O estado usa sua renda forçada não apenas para monopolizar e prover serviços válidos de forma ineficaz ao público, mas também para fortalecer seu próprio poder às custas de seus súditos explorados e acossados: para redistribuir a renda e a riqueza do público para si mesmo e para seus aliados, e para controlar, comandar e coagir os habitantes de seu

---

[12] "Determinada extensão territorial", neste contexto, claramente significa, de maneira implícita, "além da extensão da propriedade justa de cada proprietário". Obviamente, Silva tem o poder de decisão final em sua própria justa propriedade, Jones sobre a dele etc. O estado, ou o governo, reivindica e exerce um monopólio compulsório da defesa e da tomada de decisão final sobre uma extensão maior do que a propriedade justamente adquirida de um indivíduo. Silva, Jones etc. são, por meio disso, proibidos pelo "governo" de não terem nenhuma relação com este "governo" e de fazerem seus próprios contratos de defesa com uma agência concorrente. Devo este ponto ao professor Sidney Morgenbesser.

[13] Albert Jay Nock, *On Doing the Right Thing, and Other Essays* (New York: Harper and Brothers, 1928), pág. 143.

território. Em uma sociedade verdadeiramente livre, uma sociedade onde os direitos individuais à pessoa e à propriedade são preservados, o estado iria, portanto, necessariamente deixar de existir. Sua miríade de atividades invasivas e agressivas, sua ampla devastação dos direitos à pessoa e à propriedade iriam então desaparecer. Ao mesmo tempo, aqueles serviços autênticos que ele oferece e executa muito mal ficariam abertos para a livre competição e para pagamentos voluntariamente escolhidos pelos consumidores individuais.

A atitude grotesca do típico conservador, conclamando o governo a impingir definições conservadoras de "moralidade" (e.g., através da criminalização da suposta imoralidade da pornografia), é, dessa forma, completamente revelada. À parte de outros sólidos argumentos contra a imposição da moralidade (e.g., que nenhuma ação que não tenha sido escolhida livremente possa ser considerada "moral"), é certamente grotesco confiar a função de guardião da moralidade pública ao mais extensivo (e, portanto, o mais imoral) grupo criminoso da sociedade – o estado.

23

As contradições inerentes ao estado

Um dos principais problemas existentes nas discussões sobre a necessidade do governo é o fato de que todas essas discussões acontecem necessariamente num contexto de séculos de existência e de controle do estado – controle a que o público habituou-se. A união irônica da dupla certeza encontrada no ditado popular; "neste mundo só existem duas coisas certas, a morte e os impostos" demonstra que o público conformou-se com a existência do estado como se ela fosse uma força da natureza perversa, porém inescapável, para a qual não existe alternativa. A força do hábito como o cimento do controle estatal foi identificada já no século XVI, nos escritos de de La Boetie. Porém, logicamente, para nos desvencilhar das escalas do costume, não devemos comparar meramente um estado existente com uma quantidade desconhecida, mas começar do ponto zero da sociedade, na ficção lógica do "estado natural", e comparar os argumentos relativos a favor do estabelecimento do estado àqueles que defendem uma sociedade livre.

Vamos presumir, por exemplo, que um número considerável de pessoas chegue de repente à Terra e que eles agora têm que considerar sob que tipo de arranjo social eles irão viver. Uma pessoa ou grupo de pessoas argumenta o seguinte (i.e., o típico argumento pelo estado): "Se a cada um de nós for permitido permanecer livre em todos os aspectos, e particularmente, se a cada um de nós for permitido o porte de armas e o direito de autodefesa, então irá acontecer uma guerra de todos contra todos e a sociedade será destruída. Portanto, vamos todos entregar nossas armas e todo o nosso poder de tomada de decisão final e o poder de definir e fazer valer nossos direitos para a família Gomes. A família Gomes irá nos proteger de nossos instintos predatórios, manter a paz social e zelar pela aplicação da justiça". Seria possível imaginar que alguém (excetuando-se talvez a própria família Gomes) iria sequer levar em consideração este esquema claramente absurdo? O apelo para a questão de "quem iria nos proteger da família Gomes, especialmente quando formos privados de nossas armas?" seria o suficiente para calar um plano desses. E, no entanto, este é precisamente o tipo de argumento ao qual aderimos agora cegamente, devido a simples razão de que a "família Gomes" tem governado por tanto tempo que este fato "legitima" seu domínio. Empregar o modelo lógico do estado natural nos ajuda a nos livrar das algemas do hábito para enxergar o estado como ele é – e enxergar que o Rei, de fato, está nu.

Se de fato analisarmos friamente, pautados pela lógica, a teoria do "governo limitado", enxergaremos que se trata de uma verdadeira quimera, devido à "Utopia" inconsistente e irrealista que ela apresenta. Em primeiro lugar, não há razões para acreditar que um monopólio compulsório da violência, uma vez adquirido pela "família Gomes" ou por qualquer governante do estado, irá se "limitar" à proteção da pessoa e da propriedade. Com certeza, historicamente nenhum governo permaneceu "limitado" desta forma por muito tempo. E há excelentes razões para supor que isso nunca irá acontecer. Primeiro, uma vez que o princípio canceroso da coerção – do monopólio compulsório da violência e dos rendimentos coercivos – é estabelecido e legitimado no próprio âmago da sociedade, temos todos os motivos para supor que este precedente será expandido e adornado. Em particular, é do interesse econômico dos governantes do estado trabalhar ativamente para esta expansão. Quanto mais os poderes coercitivos do estado são expandidos além dos limites apreciados pelos teóricos do laissez-faire, maior o poder e a riqueza que se acumulam para a casta dominante que opera o aparato estatal. Consequentemente, a casta dominante, ansiosa por maximizar seu poder e sua riqueza, irá expandir o poder do estado – e irá encontrar apenas uma oposição pífia, dada a legitimidade que ele e os seus aliados intelectuais estão ganhando, e dada a falta de qualquer canal institucional de livre-mercado de resistência ao monopólio governamental de coerção e de tomada de decisão final. No livre mercado, o fato de que a maximização da riqueza de uma pessoa ou grupo resulta no benefício de todos é algo favorável; mas, no campo político, no campo do estado, uma maximização de receita e de riqueza só pode caber ao estado e a seus governantes *às custas* do resto da sociedade.

Os defensores de um governo limitado frequentemente apresentam como exemplo o ideal de um governo superior a rixas, que se abstém de tomar partido ou de pender para algum lado, um "juiz" arbitrando imparcialmente no meio de facções competidoras na sociedade. Contudo, por que razão o governo *faria* isso? Dado o incontrolado poder do estado, o estado e seus governantes irão agir para maximizar seus poderes e riquezas e, portanto, irão inexoravelmente expandir além dos supostos "limites". O ponto crucial é que na Utopia do governo limitado e de *laissez faire*, não existem mecanismos institucionais para *manter* o estado limitado. É certo que o histórico sanguinário dos estados ao longo da história deveria ter dado provas suficientes de que *qualquer* poder, uma vez concedido ou adquirido, *será* usado e, por conseguinte, abusado. O poder corrompe, conforme observou tão sabiamente o libertário Lord Acton.

Além do mais, à parte da ausência de mecanismos institucionais para manter o supremo tomador de decisões e detentor de força

"limitado" à proteção dos direitos, há uma grave contradição interna inerente ao próprio ideal de um estado neutro ou imparcial. Pois não pode existir uma coisa como um imposto "neutro", um sistema tributário que será neutro para o mercado como seria uma ausência de impostos. Como John C. Calhoun mostrou diretamente no início do século XIX, a própria existência do imposto nega qualquer possibilidade de tal neutralidade. Pois, dado qualquer nível de taxação, o mínimo que irá acontecer será a criação de duas classes sociais antagônicas: as classes "governantes", que ganham impostos e vivem por meio deles, e as classes "governadas", que pagam os impostos. Resumindo, classes conflitantes de *pagadores* líquidos de impostos e de *consumidores* líquidos de impostos. No mínimo, os burocratas do governo serão necessariamente consumidores líquidos de impostos; os outros serão aquelas pessoas e grupos subsidiados pelas inevitáveis despesas do governo. Como Calhoun colocou:

> Os agentes e empregados do governo constituem a parcela da comunidade que é formada pelos recebedores exclusivos dos benefícios dos impostos. Qualquer quantia que é tirada da comunidade sob a forma de impostos, se não é perdida, vai para eles sob a forma de gastos e de desembolsos. Os dois – desembolsos e impostos – constituem a ação fiscal do governo. Eles são correlativos. O que se tira da comunidade sob o nome de impostos é transferido, sob a forma de desembolsos, para a parcela da comunidade que são os recebedores. Porém, como os recebedores constituem apenas uma parcela da comunidade, segue-se que, considerando juntas as duas partes do processo fiscal, as ações dos pagadores dos impostos e dos recebedores de seus rendimentos têm de ter resultados desiguais. E isto não pode acontecer de outra maneira; a menos que o que for coletado de cada indivíduo em forma de impostos retorne para ele na forma de desembolsos, o que tornaria o processo nugatório e absurdo. . . .
>
> Então, o resultado necessário da ação fiscal desigual do governo é a divisão da sociedade em duas grandes classes: uma é formada por aqueles que, na realidade, pagam os impostos, e, obviamente, carregam sozinhos o fardo de sustentar o governo; e a outra por aqueles que são os recebedores dos seus rendimentos através dos desembolsos, e que são, de fato, sustentados pelo governo; ou, em poucas palavras, dividir a sociedade em pagadores de impostos e consumidores de impostos.

> Mas o efeito disso é colocar ambas as classes em relações antagônicas no que se refere à ação fiscal do governo – e toda a ação política associada a isso. Pois, quanto maiores forem os impostos e os desembolsos, maiores serão os ganhos de uma classe e as perdas da outra, e vice-versa. . . . O efeito, então, de todo aumento fiscal é enriquecer e fortalecer uma parte e empobrecer e enfraquecer a outra.[1]

Calhoun demonstra posteriormente que uma Constituição não é capaz de manter o governo limitado; pois, dado o monopólio da Suprema Corte escolhida pelo mesmíssimo governo, e confirmado o poder de tomador de decisão final, os donos da posição de poder político sempre irão favorecer uma interpretação "tolerante" ou frouxa das palavras da Constituição servindo para expandir os poderes do governo sobre o conjunto dos cidadãos; e, com o passar do tempo, os donos dessas posições de poder tenderão inexoravelmente a triunfar sobre a minoria dos "sem poder", que irão brigar em vão por uma interpretação "rigorosa" que limite o poder do estado. [2]

Mas existem outras inconsistências e erros fatais no conceito do governo *laissez faire* limitado. Em primeiro lugar, é geralmente aceito pelos filósofos políticos do governo-limitado, entre outros, que o estado é necessário para a criação e o desenvolvimento do *direito*. Porém isto é historicamente incorreto. Pois a maior parte do direito, especialmente as partes mais libertárias do direito, não emergiu do estado, mas de instituições não estatais: costume tribal, juízes e tribunais de direito consuetudinário, o direito mercante nas cortes mercantis ou o direito marítimo nos tribunais estabelecidos pelos próprios transportadores navais. Os juízes de direito consuetudinário concorrentes, assim como os anciões das tribos, não se ocupavam da elaboração de leis, mas em descobrir a lei nos princípios existentes e comumente aceitos e então em aplicar esta lei a casos específicos ou a novas condições tecnológicas ou institucionais.[3] A mesma coisa ocorria no direito privado romano. Além disso, na antiga Irlanda, uma sociedade que existiu por mil anos até ser conquistada por Cromwell, "não havia traços de justiça administrada pelo estado"; as escolas concorrentes de juristas profissionais interpretavam e aplicavam o corpo comum do direito consuetudinário, com a execução ficando a cargo de *tuathas*, ou agências de seguro concorrentes e voluntariamente mantidas.

---

[1] John C. Calhoun, A *Disquisition on Government* (New York: Liberal Arts Press, 1953), págs. 16–18.

[2] Ibid., págs. 25–27.

[3] Veja Bruno Leoni, *Freedom and the Law* (Los Angeles: Nash Publishing, 1972); F.A. Hayek, Law, Legislation, and Liberty, vol. 1, *Rules and Order* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), págs. 72–93, e Murray N. Rothbard, *For A New Liberty*, rev. ed. (New York: Macmillan, 1978), págs. 234–43.

Ademais, estas regras consuetudinárias não eram casuais ou arbitrárias, mas conscientemente enraizadas na lei natural, que pode ser descoberta pela razão humana.[4]

Contudo, somando-se a incorreção histórica da visão de que o estado é necessário para o desenvolvimento da lei, Randy Barnett brilhantemente chamou a atenção para o fato de que o estado, pela sua própria natureza, não pode obedecer a suas próprias regras legais. Mas, se o estado não pode obedecer a suas próprias regras legais, então ele é necessariamente deficiente e autocontraditório como um promotor de leis. Em uma explicação crítica do influente trabalho de Lon L. Fuller, *A Moralidade da Lei*, Barnett repara que o professor Fuller enxerga no pensamento corrente de positivismo legal um erro contínuo: "a suposição de que a lei deveria ser vista como uma . . . projeção unilateral de autoridade, originando-se no governo e se impondo sobre o cidadão".[5] Fuller observa que a lei não é simplesmente "vertical" – uma ordem vinda de cima, vinda do estado para os cidadãos – , mas também é "horizontal", surgindo entre as próprias pessoas e aplicada mutuamente por elas. Fuller cita o direito internacional, a lei tribal, as regras privadas etc. como exemplos difundidos destas leis "recíprocas" e não estatais. Fuller vê que o erro positivista deriva da falha em reconhecer o princípio crucial da lei correta, ou seja, que o legislador deveria obedecer às regras que ele mesmo dita a seus cidadãos, ou, nas palavras de Fuller, "que a própria lei, quando decretada, pressupõe um comprometimento da autoridade governamental com o cumprimento de sua própria regra ao lidar com seus objetos".[6]

Mas Barnett observa corretamente que Fuller comete um erro significativo ao não aplicar o seu próprio princípio mais profundamente: ele limita o princípio às "normas [processuais] pelas quais as leis são promulgadas" ao invés de aplicá-lo à *substância* das próprias leis. Por não levar seus princípios a suas conclusões lógicas, Fuller não consegue enxergar a profunda contradição inerente ao estado na condição de legislador. Como diz Barnett,

---

[4] Sobre a antiga Irlanda, veja Joseph R. Peden, "Stateless Societies: Ancient Ireland," *The Libertarian Forum* (Abril 1971): 3. Cf., e mais extensivamente, Peden, "Property Rights in Celtic Irish Law," *Journal of Libertarian Studies* 1(Primavera 1977): 81–95. Veja também Daniel A. Binchy, *Anglo-Saxon e Irish Kingship* (London: Oxford University Press, 1970); Myles Dillon, *The Celtic Realms* (London: George Weidenfeld and Nicholson, 1967), e idem, *Early Irish Society* (Dublin, 1954). O direito irlandês e sua condição de ser baseado no direito natural é discutido em Charles Donahue, "Early Celtic Laws" (trabalho não publicado, proferido no seminário da Universidade de Columbia sobre A história do pensamento político e legal, Outono, 1964), págs. 13ff. Veja também Rothbard, *For A New Liberty*, págs. 239–43.

[5] Lon L. Fuller, The Morality of Law (New Haven, Conn.: Yale University Press), pág. 204; citado em Randy E. Barnett, "Fuller, Law, and Anarchism," *The Libertarian Forum* (fevereiro 1976): 6.

[6] Fuller, *Morality of Law*, p. 32.

> Fuller fracassa em sua tentativa porque ele não desenvolveu suficientemente os seus próprios princípios. Se ele tivesse feito isso, teria visto que o sistema legal do estado não obedece ao princípio de congruência oficial com suas próprias regras. É pelo fato de os positivistas verem que o estado inerentemente viola as suas próprias regras que eles concluem, de certo modo corretamente, que a lei feita pelo estado é *sui generis*.[7]

No entanto, Barnett acrescenta que, se o princípio de Fuller fosse levado adiante até o ponto de afirmar que o "legislador tem que obedecer à *substância* de sua própria lei", então Fuller veria "que o Estado, pela sua natureza, *obrigatoriamente* viola este comprometimento".

Pois Barnett mostra corretamente que as duas características exclusivas e essenciais do estado são seu poder de impor taxas – de adquirir seus rendimentos através da coerção e, consequentemente, através de roubo – e de impedir que seus súditos contratem qualquer outra agência de defesa (monopólio compulsório da defesa).[8] Porém, ao fazer isso, o estado viola as próprias leis que impõe a seus súditos. Como Barnett explica,

> Por exemplo, o estado diz que os cidadãos não podem tirar o que pertence ao outro pela força e contra a vontade dele. E o estado, não obstante, através de seu poder de impor taxas, faz de maneira "legítima" exatamente isso. . . . Mais essencialmente, o estado diz que uma pessoa pode usar a força contra outra somente em defesa própria, i.e., somente como uma defesa contra outra que inicia o uso da força. Ir além do direito de autodefesa de alguém seria agredir os direitos dos outros, uma violação do dever legal de alguém. E, contudo, o estado, através de seu suposto monopólio, impõe forçosamente a sua jurisdição sobre as pessoas que podem não ter feito nada de errado. Ao fazer isso, ele agride os direitos dos cidadãos, algo que suas regras dizem que os cidadãos não podem fazer.
>
> Resumindo, o estado pode roubar quando os seus súditos não podem e pode agredir (iniciar o uso da força) os seus súditos ao passo que os proíbe de exercer o mesmo

---

[7] Barnett, "Fuller, Law, and Anarchism," p. 66.

[8] Ambas as características são essenciais à categoria histórica do estado; vários planos utópicos de dispensar a primeira característica e manter a segunda ainda seriam limitados pelas críticas atuais aplicadas a segunda característica.

> direito. É para isto que os positivistas olham quando dizem que a lei (tendo em vista a lei feita pelo estado) é um processo unilateral vertical. É isto que desmente qualquer pretensão de verdadeira reciprocidade.[9]

Barnett conclui que, quando interpretado consistentemente, o princípio de Fuller significa que, em um sistema legal verdadeiro e justo, o legislador deve "seguir *todas* as suas regras, tantos as processuais quanto as substanciais". Portanto, "na medida em que ele não segue e não pode seguir as suas regras, ele não é e não pode ser um sistema legal e ele age fora da lei. O estado, *qua* estado, portanto, é um sistema ilegal".[10]

Outra contradição inerente à teoria do governo laissez-faire está mais uma vez relacionada ao imposto. Pois, se o governo deve se limitar à "proteção" da pessoa e da propriedade, e o imposto deve se "limitar" a prover apenas este serviço, então *como* o governo deve decidir o *quanto* de proteção deve fornecer e o quanto de impostos deve cobrar? Pois, ao contrário do que diz a teoria do governo limitado, a "proteção" não é "algo" mais coletivo, global e indivisível do que qualquer outro bem ou serviço na sociedade. Suponha, por exemplo, que apresentemos uma teoria concorrente que diz que o governo deveria se "limitar" a fornecer vestuário grátis para todos os cidadãos. Mas isto dificilmente seria algum tipo de limite viável, sem considerar outras falhas da teoria. Pois *quanto* vestuário, e a que custo? Todos, por exemplo, devem receber Balenciagas originais? E *quem* deve decidir o quanto e qual a qualidade do vestuário que cada pessoa deve receber? Na verdade, a "proteção", em teoria, pode significar qualquer coisa, desde um policial para um país inteiro até o fornecimento de um guarda-costas armado e um tanque de guerra para cada cidadão – uma proposta que levaria a sociedade à falência rapidamente. Mas quem é que deve decidir a quantidade de proteção, já que é inegável que todas as pessoas estariam *melhor* protegidas de furtos e de assaltos se um guarda-costas armado fosse fornecido a elas do que se nada fosse fornecido? No livre mercado, as decisões sobre o quanto e sobre qual a qualidade de qualquer bem ou serviço que deveria ser fornecido para cada pessoa são tomadas através das compras voluntárias de cada indivíduo; mas qual critério pode ser aplicado quando a decisão é tomada pelo *governo*? A resposta é absolutamente nenhum critério, e tais decisões governamentais só podem ser completamente arbitrárias.

---

[9] Barnett, "Fuller, Law, and Anarchism," p. 7.

[10] Ibid.

Segundo, ninguém irá encontrar na literatura dos teóricos do laissez-faire uma teoria de impostos convincente: não apenas o quanto de imposto deve ser cobrado, mas também *quem* deve ser forçado a pagar. A teoria comumente aceita da "capacidade de pagamento" é, como foi mencionado pelo libertário Frank Chodorov, a filosofia do ladrão de estrada: retirar da vítima o máximo que ele consiga carregar – dificilmente uma filosofia social convincente, e, logicamente, em total discrepância com o sistema de pagamento do livre mercado. Pois, se todo mundo fosse forçado a pagar por todos os bens e serviços em proporção a seus rendimentos, então não haveria sistema de preços algum e nenhum sistema de mercado poderia funcionar. (David Rockefeller, por exemplo, pode ser obrigado a pagar $1milhão por uma fatia de pão).[11]

Ademais, nenhum escritor laissez-faire jamais forneceu uma teoria do tamanho do estado: se o estado deve ter um monopólio compulsório da força em certa extensão territorial, *quão grande* deve ser esta área? Estes teóricos não deram muita atenção ao fato de que o mundo sempre viveu em uma "anarquia internacional", sem nenhum governo, ou monopólio compulsório de decisão, *entre* os vários países. E ainda, as relações internacionais entre os cidadãos privados de diferentes países geralmente acontecem tranquilamente, a despeito da ausência de um único governo sobre eles. Desta forma, uma disputa contratual ou civil entre um cidadão da Dakota do Norte e um de Manitoba normalmente ocorre de maneira bem tranquila, na maioria das vezes com o reclamante processando ou fazendo queixas em seu tribunal, e o tribunal do outro país reconhecendo o resultado. As guerras e os conflitos geralmente ocorrem entre *governos* de vários países, e não entre cidadãos privados,

Porém, aprofundando mais, será que um defensor do laissez-faire reconheceria o direito da região de um país de se separar deste país? É legítimo que a Ruritânia do Oeste se separe da Ruritânia? Se não, por que não? E, se sim, então como pode haver um ponto de parada lógico para esta onda de secessão? Não será possível que uma pequena região separe-se, depois uma cidade, depois uma parte dessa cidade, depois um quarteirão e depois, finalmente, um indivíduo?[12] Uma vez admitido *algum* direito de secessão, seja ele qual for, não há

---

[11] Veja Frank Chodorov, *Out of Step* (New York: Devin-Adair, 1962), pág. 237. Para uma crítica da capacidade de pagamento e outras tentativas de prover critérios de "justiça" para os impostos, veja Murray N. Rothbard, *Power and Market*, 2nd ed. (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), págs. 135–67.

[12] Mises reconheceu este ponto e apoiou em teoria o direito de cada indivíduo se separar, parando perto do individual meramente por "considerações técnicas". Ludwig von Mises, *Liberalism*, 2nd ed. (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1978), págs. 109–10.

nenhum ponto de parada lógico até o direito de secessão *individual*, o que logicamente acarreta no anarquismo, já que os indivíduos podem se separar e contratar as suas próprias agências de defesa, o que ocasionaria o desmantelamento do estado.

Finalmente, existe uma incompatibilidade crucial no próprio critério de laissez-faire oferecido: limitar o governo à proteção da pessoa e da propriedade. Pois, se é legítimo para o governo recolher impostos, por que não recolher impostos de seus súditos para prover outros bens e serviços que podem ser úteis para os consumidores: por que o governo não poderia, por exemplo, construir siderúrgicas de aço, fornecer calçados, represas, serviço postal etc.? Pois cada um desses bens e serviços é útil para os consumidores. Se os defensores do laissez-faire contestam que o governo não deveria construir siderúrgicas de aço ou fábricas de sapato e fornecê-los aos consumidores (de graça ou vendendo) porque a coerção dos impostos foi utilizada na construção dessas fábricas, bem, então a mesma objeção pode logicamente ser feita para os serviços governamentais de polícia e de justiça. Do ponto de vista do laissez-faire, o governo não estaria agindo de forma mais imoral quando proviesse moradia ou aço do que quando proviesse proteção policial. O governo limitado à proteção, então, não pode ser sustentado *nem dentro* do próprio ideal laissez-faire, muito menos a partir de qualquer outra consideração. É verdade que o ideal laissez-faire ainda poderia ser empregado para prevenir estas atividades coercitivas de "segundo-grau" do governo (i.e., coerção *além* da coerção inicial do imposto) como o controle de preços ou a proibição da pornografia; mas os "limites" nessas circunstâncias tornaram-se de fato inconsistentes, e podem ser expandidos praticamente até o completo coletivismo, no qual o governo não faz nada além de fornecer bens e serviço, contudo, fornece *todos* eles.

24

O STATUS MORAL DAS RELAÇÕES COM O ESTADO

Se o estado é então um vasto instrumento de agressão e de crime institucionalizado, a "organização dos meios políticos" para a obtenção de riqueza, então isto quer dizer que o estado é uma organização criminosa, e que, portanto, seu status moral é radicalmente diferente do que o de qualquer um dos proprietários justos que examinamos neste volume. E isto quer dizer que o status moral dos contratos com o estado, os compromissos assumidos com ele e por ele, diferem radicalmente também. Isto significa, por exemplo, que não é moralmente necessário que alguém obedeça ao estado (exceto desde que o estado simplesmente ratifique o direito de uma propriedade privada justa contra uma agressão). Pois, por ser uma organização criminosa com todos os seus ativos derivados do crime do imposto, *o estado não pode possuir nenhuma propriedade justa*. Isto significa que não pode ser injusto ou imoral deixar de pagar os impostos ao estado, nem se apoderar da propriedade do estado (a qual está nas mãos de um agressor), recusar-se a obedecer as ordens do Estado, ou quebrar contratos com o estado (já que não pode ser injusto quebrar contratos com criminosos). Por exemplo, do ponto de vista da filosofia política adequada, "roubar" do estado é, moralmente, remover uma propriedade de mãos criminosas e é, em certo sentido, se "apropriar originalmente" da propriedade, salvo que, ao invés de se apropriar de terras nunca usadas, a pessoa está removendo a propriedade do setor criminoso da sociedade – um bem positivo.

Uma exceção parcial pode ser feita aqui se o estado claramente roubou a propriedade de uma pessoa específica. Suponha, por exemplo, que o estado confisque as joias pertencentes a Buarque. Se então Rossi rouba as joias do estado, do ponto de vista da teoria libertária, ele não está cometendo uma ofensa criminosa. No entanto, as joias ainda não são dele, e seria justificável que Buarque usasse a força para se reapropriar das joias, ora com Rossi. Na maioria dos casos, logicamente, os confiscos do estado, que ocorrem sob a forma de impostos, são misturados em um bolo comum e é impossível identificar os donos específicos de suas específicas propriedades. *Quem* é que possui propriamente, por exemplo, uma represa ou uma agência de correios? Então, na maioria desses casos, o roubo ou a "apropriação original" de Rossi daquilo que estava sob controle do estado seria tanto legítimo

quanto não criminoso, e conferiria a Rossi um título de propriedade justo, apropriado originalmente.

Mentir para o estado também se torna então *a fortiori* moralmente legítimo. Do mesmo modo que não é moralmente exigido que ninguém responda honestamente a um ladrão quando ele pergunta se há algum objeto de valor na casa, não pode ser moralmente exigido que alguém responda honestamente a questões similares perguntadas pelo estado, e.g., ao fazer a declaração de imposto de renda.

Claro que isso não significa que devamos aconselhar ou requerer desobediência civil, não pagamento de impostos ou que se minta ou se roube do estado, pois estas ações podem ser altamente insensatas, considerando a *force majeure* possuída pelo aparato estatal. Mas o que estamos dizendo é que estas ações são justas e moralmente lícitas. As relações com o estado, então, tornam-se considerações puramente prudenciais e pragmáticas para os indivíduos específicos envolvidos, que devem tratar o estado como um inimigo que, no momento, possui um poder maior.

Muitos libertários fazem confusão quanto a relações específicas com o estado, mesmo quando eles reconhecem a imoralidade ou a criminalidade geral das ações ou das intervenções do estado. Assim, existe a questão da inadimplência, ou mais amplamente, do repúdio da dívida do governo. Muitos libertários declaram que o governo é moralmente obrigado a pagar suas dívidas, e que, portanto a inadimplência ou o repúdio devem ser evitados. O problema neste caso é que estes libertários estão fazendo um paralelo com a tese perfeitamente correta de que as pessoas ou as instituições *privadas* deveriam manter seus contratos e pagar suas dívidas. Mas o governo não possui dinheiro próprio e o pagamento de suas dívidas significa que os pagadores de impostos sofrerão mais uma coerção para pagar aos portadores de títulos. Esta coerção jamais pode ser lícita do ponto de vista libertário. Pois um aumento no imposto não significa apenas um aumento na coerção e na agressão contra a propriedade privada, mas também que o portador de título aparentemente inocente revela-se sob um aspecto bem diferente quando consideramos que o comprador de um título do governo está simplesmente fazendo um investimento no futuro produto de um roubo de imposto. Como um ávido investidor num roubo futuro, então, o portador de títulos mostra estar em uma posição moral muito diferente daquela em que geralmente se assume que ele esteja.[1]

[1] Sobre a reputação da dívida do governo, veja Frank Chodorov, "Don't Buy Government Bonds," em *Out of Step* (New York: Devin-Adair, 1962), págs. 170–77; e Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State*

Outra questão para ser colocada sob um novo prisma seria o problema da quebra de contratos com o estado. Explicamos anteriormente nossa alegação de que, já que contratos executáveis são apropriadamente os que envolvem transferências de títulos, não "promessas", então, na sociedade livre, seria legítimo desertar de um exército, não obstante a assinatura de um contrato voluntário envolvendo um alistamento de longa duração. Mas, independentemente de qual teoria de contratos se adote, estas considerações aplicam-se apenas a exércitos *privados* no livre mercado. Uma vez que os exércitos do estado são agressores criminosos – tanto em suas ações como em seus meios de obter receita – seria moralmente lícito abandonar a qualquer momento o exército do estado, independentemente dos termos do alistamento. Fazer isso é moralmente direito do indivíduo, embora, novamente, se tal ação é prudente ou não é completamente outra questão.

Consideremos sob este prisma a questão do suborno de funcionários do governo. Vimos anteriormente que, em uma sociedade livre ou num livre mercado, o subornador está agindo legitimamente, enquanto é o subornado que defrauda alguém (e.g., um empregador) e que, por essa razão, merece um processo. Mas e quanto ao suborno de funcionários públicos? Deve ser feita aqui uma distinção entre suborno "agressivo" e "defensivo"; o primeiro deve ser considerado inapropriado e ilícito, enquanto o segundo deve ser considerado adequado e legítimo. Considere um típico "suborno agressivo": um chefe da máfia suborna um oficial da polícia para excluir outro operador de cassino concorrente de um determinado território. Neste caso, o mafioso age em conjunto com o governo para coagir proprietários de cassinos concorrentes. O mafioso é, neste caso, um iniciador, e instigador, de agressão governamental contra seus concorrentes. Por outro lado, um "suborno defensivo" possui um status moral radicalmente diferente. Neste caso, por exemplo, Nunes, vendo que os cassinos são ilegais em determinada área, suborna o policial para permitir que seu cassino opere – uma resposta perfeitamente legítima em uma situação infeliz.

Na verdade, o suborno defensivo desempenha uma importante função social em todo o mundo. Pois, em muitos países, os negócios simplesmente não poderiam ser conduzidos sem o lubrificante do suborno; desta forma, as extorsões e as legislações impeditivas e destrutivas podem ser evitadas. Então, um "governo corrupto" não é necessariamente algo ruim; *se comparado* com um "governo incorruptível", em que os funcionários públicos impõem as leis com mais severidade, a "corrupção" pode ao menos possibilitar um florescimento parcial de

(Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1962), vol. 2, págs. 881–83.

transações e ações voluntárias em uma sociedade. Obviamente, em nenhum dos casos as legislações ou proibições, ou a imposição dos próprios funcionários do governo, são justificáveis, uma vez que nem eles e nem as suas extorsões deveriam sequer existir.[2]

Em algumas regiões, confirma-se nas leis e opiniões existentes uma distinção fundamental entre as pessoas privadas e os funcionários do governo. Deste modo, o "direito à privacidade" ou o direito de se manter em silêncio que um indivíduo privado possui não é e nem deveria ser aplicado a funcionários do governo, cujos registros e operações deveriam ser abertos ao conhecimento e à avaliação pública. Existem dois argumentos democráticos para se negar o direito à privacidade dos funcionários do governo, que, embora não sejam exatamente libertários, têm seu valor até certo ponto: a saber (1) que, em uma democracia, o público só pode decidir sobre questões públicas e votar em representantes públicos se eles tiverem total conhecimento das operações do governo; e (2) que, uma vez que os pagadores de impostos pagam as contas do governo, eles deveriam ter o direito de saber o que o governo está fazendo. O argumento libertário acrescentaria que, uma vez que o governo é uma organização violadora dos direitos e das pessoas de seus cidadãos, logo a completa transparência de suas operações seria no mínimo um direito que seus súditos poderiam arrebatar do estado, e que eles poderiam utilizar para resistir ao poder do estado ou para reduzi-lo.

---

[2] Existe um número considerável de evidências de que a economia soviética só consegue funcionar por causa da difusão do suborno ou "blat"; Margaret Miller refere-se a isso como "o obscuro sistema de propriedade privada dentro do planejamento central". Margaret Miller, "Markets in Russia," em M. Miller, T. Piotrowicz, L. Sirc, e H. Smith, *Communist Economy Under Change* (London: Institute for Economic Affairs, 1963), págs. 23–30.

H.L. Mencken conta uma charmosa e instrutiva história sobre o contraste entre "corrupção" e "reforma":

> Ele [o pai de Mecken] acreditava que a corrupção política era inevitável em uma democracia, e até argumentava, frente a sua própria experiência, que ela tinha suas utilidades. Uma de suas anedotas favoritas era sobre uma grande placa oscilante que costumava ficar pendurada do lado de fora de seu local de negócios na rua Paca. Quando o prédio foi construído em 1885, ele simplesmente pendurou a placa e enviou $20 para o vereador do distrito. Isto foi um pagamento completo, que valia para todo o sempre, de todas as cobranças de permissões e privilégios, de taxas de facilitação e outros custos e impostos do tipo. O vereador do distrito embolsou o dinheiro e, em troca, estava subentendido que ele afastasse qualquer policial, inspetor de edifícios, ou outros funcionários que tivessem qualquer interesse legal no assunto ou que tentassem se intrometer para obter lucros pessoais. Sendo um homem honrável por seus próprios critérios, ele manteve sua barganha, e a placa oscilou e rangeu por dez anos. Mas então, em 1895, houve uma onda de reformas em Baltimore, o vereador da cidade não se reelegeu, e os idealistas da prefeitura mandaram avisar que uma licença para manter a placa iria custar $65.75 *por ano*. Ela veio abaixo no dia seguinte. Para o meu pai, isto foi uma prova de que a reforma era essencialmente nada mais do que uma conspiração de tenazes charlatões para extorquir os pagadores de impostos.

H.L. Mencken, *Happy Days: 1880–1892* (New York: Alfred Knopf, 1947), págs. 251–52.

Outra área em que a lei atual faz distinção entre cidadãos privados e funcionários públicos é a lei de difamação. Sustentamos anteriormente que as leis de difamação são ilegítimas. Porém, mesmo ao se admitirem leis contra a difamação, é importante distinguir entre difamar um cidadão privado e um funcionário ou uma agência do governo. Durante o século XIX, felizmente nos livramos da perniciosa lei comum do "libelo sedicioso", que foi usada como um porrete para reprimir praticamente qualquer crítica ao governo. Atualmente, a leis de difamação felizmente foram enfraquecidas quanto a sua aplicação, não apenas ao governo *per se*, mas também aos políticos ou funcionários públicos.

Muitos libertários anarquistas afirmam que é imoral votar ou se engajar em atividades políticas – argumentando que, ao tomar parte deste modo das ações do estado, o libertário dá a sua sanção moral ao aparato estatal. Mas uma decisão moral deve ser uma decisão livre e o estado colocou os indivíduos da sociedade em um ambiente que não é livre, em uma matriz geral de coerção. O estado – infelizmente – existe, e as pessoas necessariamente têm que começar por esta matriz para tentar remediar suas condições. Como Lysander Spooner destacou, em um ambiente de coerção estatal, votar não implica em consentimento voluntário.[3] Na verdade, se o estado nos concede uma escolha periódica de um soberano, por mais limitada que esta escolha possa ser, certamente não pode ser considerado imoral fazer uso dessa escolha limitada para tentar reduzir ou se livrar do poder do estado.[4]

O estado, então, não é simplesmente uma parte da sociedade. O ímpeto desta seção do presente volume é, na verdade, demonstrar que o estado *não* é, como a maioria dos economistas utilitaristas de livre-mercado gosta de pensar, uma instituição social legítima que tende a ser falha e ineficiente na maioria de suas atividades. Pelo contrário, o estado é uma instituição inerentemente ilegítima de agressão organizada e de crime organizado e regularizado contra as pessoas e as propriedades de seus súditos. Ao invés de necessário para a sociedade, ele é uma instituição profundamente antissocial que subsiste parasitariamente, fora das atividades produtivas dos cidadãos privados. Moralmente, ele tem de ser considerado ilegítimo e situado do lado de fora do sistema legal libertário habitual (tal como esboçado na Parte II), que delimita e garante os direitos e as propriedades justas dos cidadãos privados. Deste modo, do ponto de vista da justiça e da moralidade, o estado não pode possuir nenhuma propriedade, nem

[3] Para a passagem relevante de Spooner, veja págs. 235-237 anteriores.

[4] Para mais sobre a estratégia apropriada para a liberdade, veja pág. 336 a seguir.

exigir nenhuma obediência ou impingir nenhum contrato firmado com ele; na verdade, ele não pode sequer existir.

Uma defesa comum do estado declara que o homem é um "animal social", que ele tem que viver em sociedade, e que os individualistas e os libertários acreditam na existência de "indivíduos atomísticos", alheios e não influenciados por seus semelhantes. Mas nenhum libertário jamais alegou que os indivíduos seriam átomos isolados; ao contrário, todos os libertários reconheceram a necessidade e as enormes vantagens de se viver em sociedade e de participar da divisão social de trabalho. O grande *non sequitur* cometido pelos defensores do estado, incluindo os aristotélicos clássicos e os filósofos tomistas, é pular da necessidade de *sociedade* diretamente para a necessidade do *estado*.[5] Ao contrário, como indicamos, o estado é um instrumento antissocial, que debilita as trocas voluntárias, a criatividade individual e a divisão de trabalho. "Sociedade" é um rótulo conveniente para as inter-relações dos indivíduos em trocas pacíficas e no mercado. Aqui podemos destacar a perspicaz distinção de Albert Jay Nock entre o "poder social" – os frutos das trocas voluntárias na economia e na civilização – e o "poder estatal", a interferência e a exploração coercivas destes frutos. Sob este prisma, Nock mostrou que a história humana é basicamente uma disputa entre o poder estatal e o poder social, entre os frutos benéficos da produção e da criatividade pacíficas e voluntárias por um lado, e a debilitante e parasitária influência maligna do poder do estado sobre o processo social voluntário e produtivo.[6] Todos aqueles serviços que comumente são considerados dependentes do estado – da cunhagem da moeda à proteção policial e ao desenvolvimento da lei na defesa dos direitos à pessoa e à propriedade – podem ser, e vem sendo, fornecidos de maneira muito mais eficiente, e com certeza muito mais moral, por pessoas privadas. Em nenhum sentido o estado é necessário para a natureza do homem; muito pelo contrário.

[5] Veja Murray N. Rothbard, *Power and Market*, 2nd ed. (Kansas City: Sheed Andrews e McMeel, 1977), pág. 237.

[6] Veja Albert Jay Nock, *Our Enemy, The State* (New York: Free Life Editions, 1973), págs. 3ff.

25

As relações entre estados

Cada estado possui um monopólio declarado do uso da força em uma determinada extensão territorial, de diferentes tamanhos, que variam de acordo com as diferentes condições históricas. A *política exterior*, ou as *relações exteriores*, podem ser definidas como as relações existentes entre um específico estado, A, e outros estados, B, C, D e os habitantes de cada um deles. Em um mundo moral ideal não existiria nenhum estado e, consequentemente, nenhuma política externa. No entanto, dada a existência dos estados, será que existem princípios morais que o libertarianismo pode considerar como critérios para políticas externas? A resposta é praticamente a mesma que no caso dos critérios morais libertários relativos à "política doméstica" dos estados, ou seja, reduzir o máximo possível o grau de coerção exercido pelos estados sobre os indivíduos.

Antes de entrar em análises das atividades entre os diferentes estados, retornemos por um instante ao mundo sem estados puramente libertários, no qual os indivíduos e as agências de proteção privadas contratadas por eles confinam o uso da força estritamente à defesa de suas pessoas e propriedades contra a violência. Suponha que, neste mundo, Pérez descubra que ele ou a sua propriedade estão sofrendo agressões por parte de Silva. Como já vimos, é legítimo que Pérez rechace esta invasão utilizando violência defensiva. Porém agora a pergunta é: faz parte dos direitos de Pérez cometer um ato de violência agressiva contra a pessoa e a propriedade de terceiros inocentes no decurso de sua legítima defesa da agressão de Silva? Evidentemente a resposta é "Não". Pois a regra que proíbe o uso de violência contra as pessoas inocentes e suas propriedades é absoluta; ela vale independentemente dos motivos subjetivos da agressão. É errado, e criminoso, violar a propriedade ou a pessoa de outro indivíduo, mesmo que ele seja um Robin Hood, ou que esteja faminto, ou que esteja se defendendo contra o ataque de terceiros. Podemos até entender as razões envolvidas e simpatizar com elas em muitos destes casos e em situações extremas. Podemos (ou melhor, a vítima pode, ou os seus herdeiros) depois mitigar o castigo se o criminoso for levado a julgamento para ser punido, mas não podemos escapar do veredicto de que a agressão ainda é um ato criminoso, que a vítima tem todo o direito de repelir, recorrendo ao uso de violência se necessário. Em suma, se A, por estar sendo ameaçado ou agredido por B, faz uso de violência contra C, podemos entender que a "maior"

responsabilidade neste caso inteiro é de B, porém ainda consideramos a agressão de A contra C um ato criminoso, o qual C tem todo o direito de repelir com o uso da força.

Para ser mais preciso, se Pérez descobre que sua propriedade está sendo roubada por Silva, Pérez tem o direito de repeli-lo e de tentar detê-lo, porém Pérez não tem o direito de repeli-lo bombardeando um edifício, causando a morte de pessoas inocentes, ou de detê-lo disparando uma rajada de metralhadora contra uma multidão de pessoas inocentes. Se ele fizer isto, ele é tão (ou mais) agressor criminoso que o próprio Silva.

O mesmo critério deve ser aplicado no caso de Silva e Pérez terem cúmplices, i.e., se uma "guerra" inicia-se entre Silva e seus seguidores e Pérez e seus guarda-costas. Se Silva e um grupo de seguidores ataca Pérez, e Pérez e seus guarda-costas perseguem o bando de Silva até seu covil, podemos aplaudir o esforço dele; e podemos, juntamente com o resto da sociedade interessada em repelir agressões, contribuir financeira ou pessoalmente à sua causa. Mas Pérez e seus homens não têm o direito, nem tampouco tem Silva, de agredir qualquer outra pessoa no decorrer de sua "guerra justa". Eles não têm o direito de roubar as propriedades dos outros para financiar sua empreitada, nem de obrigar outros, mediante o uso da violência, a integrar seu bando, nem de matar outros durante as operações que visam deter as forças de Silva. Se Pérez e seus homens fizessem alguma destas coisas, eles seriam tão criminosos quanto Silva, e também estariam sujeitos a sofrer todas as punições previstas para a criminalidade. Na verdade, se o crime de Silva foi roubo, e se Pérez recorresse ao alistamento obrigatório para detê-lo, ou matasse pessoas inocentes no decorrer da perseguição, então Pérez seria muito mais criminoso do que Silva, pois matar ou escravizar é um crime muito mais grave do que roubar.

Suponha que Pérez, no decorrer de sua "guerra justa" contra os saqueadores de Silva, mate algumas pessoas inocentes; e suponha que ele declare, em defesa de seus atos de assassinatos, que ele estava simplesmente agindo de acordo como slogan, "liberdade ou morte". Logo de imediato percebe-se o absurdo desta "defesa", pois a questão não era se Pérez estava disposto a arriscar sua vida em sua guerra defensiva contra Silva; a questão é se ele estava disposto a matar pessoas inocentes para alcançar seu objetivo legítimo. Pois Pérez estava na verdade agindo de acordo com o indefensável slogan: "Minha liberdade ou a morte de *outros*" – certamente, um grito de guerra muito menos nobre.

Então, a guerra, mesmo sendo uma guerra defensiva justa, só é apropriada se o uso da violência é direcionado única e exclusivamente

contra os criminosos. Nós mesmos podemos avaliar quantos conflitos e guerras ocorridos na história seguiram este critério.

Tem sido frequentemente afirmado, principalmente por conservadores, que o desenvolvimento de armas modernas de destruição em massa (ogivas nucleares, mísseis, armas biológicas etc.) apresenta apenas uma diferença de *grau*, não de *tipo*, em relação às armas mais simples de épocas passadas. Logicamente, nossa resposta é que, quando este grau diz respeito ao número de vidas humanas, a diferença é enorme. Porém uma réplica genuinamente libertária diria que, enquanto o arco e flecha ou o rifle podem apontar direta e unicamente para os verdadeiros criminosos se isto for desejado, as armas nucleares modernas não podem. Aqui está uma diferença crucial de tipo. Claro que o arco e flecha pode ser usado com objetivos agressivos, mas ele pode ser apontado apenas para os agressores. As armas nucleares, ou mesmo as bombas aéreas "convencionais", não podem. Estas armas são *ipso facto* mecanismos de destruição em massa indiscriminada. (A única exceção seriam casos extremamente raros em que *todos* os habitantes de uma grande extensão territorial fossem criminosos). Portanto, devemos concluir que o uso de armas nucleares ou similares, ou a ameaça do uso destas armas, é um crime contra a humanidade para o qual não pode existir justificativa.[1]

Esta é a razão pela qual não tem mais validade o velho clichê de que não são as armas e sim a pretensão de usá-las que são determinantes na hora de se decidir entre a guerra e a paz. Pois a característica básica destas armas modernas é precisamente que não é possível fazer um uso seletivo delas, que elas *não podem* ser usadas da maneira libertária. Portanto, a simples existência destas armas deve ser condenada e o desarmamento nuclear torna-se um bem que deve ser buscado por si só. De fato, sob todos os aspectos da liberdade, este desarmamento torna-se o mais elevado fim político do mundo moderno. Pois assim como o assassinato é um crime mais odioso do que o roubo, o assassinato em massa – na verdade um assassinato numa escala tão grande que é capaz de ameaçar a civilização humana e a própria sobrevivência da raça humana – é o pior crime que algum homem poderia cometer. E, hoje em dia, este é um crime possível de ser cometido. Ou será que os libertários irão se indignar diante do controle de preços e do imposto de renda, e dar de ombros ou mesmo defender o crime maior do assassinato em massa?

---

[1] Para uma clara exposição da validade moral da distinção entre combatentes e não combatentes, veja G.E.M. Anscombe, *Mr. Truman's Degree* (Oxford: privately printed, 1956). O panfleto foi escrito em protesto contra o título de doutor *honoris causa* concedido a Truman pela Universidade de Oxford.

Se a guerra nuclear é totalmente ilegítima mesmo para indivíduos que se defendam contra agressões criminosas, uma guerra nuclear entre estados, ou até mesmo uma "convencional", é muito mais!

Introduzamos agora o estado em nossa análise. Uma vez que cada estado arroga para si próprio um monopólio da violência em uma extensão territorial, contanto que as suas depredações e extorsões continuem sem oposição, é dito que a "paz" reina dentro deste território, já que a única violência é contínua e unidirecional, direcionada ao povo pelo estado, de cima para baixo. Os conflitos abertos nesta área só surgem nos casos de "revoluções", nos quais as pessoas resistem ao uso do poder estatal contra elas. Tanto o caso pacífico da ausência de resistência frente ao estado quanto o caso de revolução declarada podem ser chamados de "violência vertical": violência do estado contra seu povo e vice versa.

No mundo atual, cada região do planeta é dominada por uma organização estatal, com certo número de estados espalhados sobre a superfície terrestre, cada um com um monopólio da violência sobre seu território. Não existe nenhum super estado que tenha um monopólio da violência sobre o mundo inteiro; e, portanto, existe um estado de "anarquia" entre os diferentes estados.[2] Deste modo, excetuando-se as revoluções, que apenas ocorrem esporadicamente, a violência declarada e os conflitos bilaterais no mundo só se dão *entre* dois ou mais estados, i.e., o que é chamado de "guerra internacional" ou "violência horizontal".

Mas existem diferenças cruciais e vitais entre as guerras entre estados de um lado e as revoluções contra o estado ou os conflitos entre indivíduos privados do outro. Em uma revolução, o conflito ocorre *dentro* dos limites de um território: tanto os asseclas do estado como os revolucionários vivem na mesma área. As guerras entre diferentes estados, por sua vez, ocorrem entre dois grupos que possuem um monopólio sobre sua própria extensão territorial, i.e, elas ocorrem entre habitantes de territórios diferentes. A partir desta diferença, derivam-se algumas consequências importantes:

(1) Nas guerras entre estados, o escopo para o uso de armas modernas de destruição em massa é muito maior. Pois, se a escalada armamentista em um conflito intra-territorial adquire proporções muito grandes, cada um dos lados em um conflito tentará aumentar

---

[2] É curioso e contraditório que a defesa conservadora do "governo limitado" considere um absurdo qualquer proposta de eliminação do monopólio da violência sobre determinado território, deixando os indivíduos privados na ausência de um senhor supremo, *e ainda assim* ela é tolerante com a existência de nações-estados sem uma soberania superior que solucione as disputas entre eles.

a capacidade das armas direcionadas contra o adversário. Nem um grupo revolucionário, nem um estado combatendo uma revolução, por exemplo, podem usar armas nucleares. Porém, quando cada um dos lados conflitantes habita um território diferente, o escopo para o uso de armas modernas amplia-se enormemente e todo arsenal de destruição em massa pode vir a ser usado.

Uma segunda consequência lógica (2) é que, enquanto é possível que revolucionários mirem seus alvos e confinem suas ações aos inimigos estatais, deste modo evitando agressões contra pessoas inocentes, esta meticulosidade é muito mais difícil em uma guerra entre estados. Isto é verdade até para as armas mais antigas; e, logicamente, com armas modernas não pode haver nenhuma delimitação específica de vítimas.

Ademais, (3) já que cada estado pode mobilizar todos os habitantes e todos os recursos de seu território, o outro estado pode vir a considerar que todos os cidadãos do país inimigo são, ao menos temporariamente, seus inimigos, e tratá-los como tais, estendendo a guerra a eles. Deste modo, tem-se como consequência quase inevitável das guerras entre estados que cada grupo combatente irá agredir a população inocente – as pessoas privadas – do grupo oposto. Esta inevitabilidade torna-se absoluta com as armas modernas de destruição em massa.

Se uma das características específicas das guerras entre estados é a inter-territorialidade, outro atributo exclusivo delas é que cada um dos estados sobrevive dos impostos que são cobrados de seus súditos. Por conseguinte, qualquer guerra de um estado contra outro implica em um aumento e ampliação da agressão da cobrança de impostos contra seu próprio povo. Os conflitos entre pessoas privadas podem ser, e geralmente são, travados e financiados voluntariamente pelas partes envolvidas. As revoluções podem ser, e frequentemente são, financiadas e travadas por meio de contribuições voluntárias das pessoas. Porém as guerras dos estados só podem ser financiadas por meio da agressão contra os contribuintes.

Portanto, todas as guerras estatais envolvem um aumento da agressão do estado sobre os pagadores de impostos, e praticamente todas as guerras estatais (*todas* as guerras modernas) envolvem a máxima agressão (assassinato) contra civis inocentes dominados pelo estado inimigo. Por outro lado, as revoluções são frequentemente financiadas voluntariamente e *podem* circunscrever minuciosamente seus atos de violência contra os governantes; e os conflitos privados podem confinar sua violência aos verdadeiros criminosos. Logo, devemos concluir que, enquanto algumas revoluções e alguns

conflitos privados podem ser legítimos, as guerras dos estados devem ser condenadas *sempre*.

Alguns libertários poderiam objetar da seguinte maneira: "Por mais que também deploremos a utilização dos impostos para financiar guerras, e o monopólio estatal dos serviços de defesa, temos que admitir que estas condições existem, e enquanto elas continuarem existindo, temos que apoiar o estado nas guerras defensivas justas". De acordo com a nossa discussão anterior, a réplica seria da seguinte maneira: "Sim, o estado existe, e enquanto for assim, a atitude libertária diante do estado deveria ser a de dizer: 'Muito bem, você existe, mas, enquanto continuar existindo, ao menos restrinja suas atividades às áreas em que impõe seu monopólio". Em suma, os libertários estão interessados em reduzir o máximo possível as áreas de agressão do estado contra os indivíduos privados, sejam eles "estrangeiros" ou "nacionais". A única maneira de fazer isso, em assuntos internacionais, é fazendo com que o povo de cada país pressione seus respectivos governos para que restrinjam suas atividades a áreas que eles monopolizem e para que não levem a cabo agressões contra outros estados monopolistas – mais especificamente, contra as *pessoas* dominadas pelos outros estados. Resumindo, o objetivo dos libertários é confinar qualquer estado existente ao menor nível possível de invasão das pessoas e das propriedades. E isto significa uma rejeição total a guerras. Os povos devem pressionar os "seus" respectivos estados a não atacar outros estados, e, se um conflito se inicia, deve-se pressionar para que haja a negociação da paz ou uma declaração de cessar fogo o mais rápido possível.

Suponha agora que tenhamos o raro caso em que um estado esteja realmente tentando defender a propriedade de seus cidadãos. Um cidadão do país *A* viaja ao país *B*, ou investe nele, e então o país *B* agride a sua pessoa ou confisca seus bens. Certamente, nosso libertário crítico pode argumentar que este é um caso claro em que o estado *A* deve ameaçar ou iniciar uma guerra contra o estado *B* a fim de defender a propriedade de "seus" cidadãos. Uma vez que, continua o argumento, o estado arrogou para si próprio o monopólio da defesa de seus cidadãos, ele tem a obrigação de entrar em guerra para ajudar qualquer cidadão e os libertários devem apoiar tal guerra justa.

Porém a questão mais uma vez é que cada estado possui um monopólio da violência, e, portanto, da defesa, *somente* sobre sua própria extensão territorial. Ele não possui este monopólio – na verdade não possui poder algum – sobre qualquer outro território. Por conseguinte, se um habitante do país *A* se mudar ou investir no país *B*, os libertários devem argumentar que ele, com isso, assume um risco

em relação ao estado monopolista do país *B*, e que seria imoral e criminoso que o estado *A* recolhesse impostos dos que vivem no país *A* *e* matasse muitos inocentes do país *B* a fim de defender a propriedade do viajante ou do investidor.[3]

Também deve ser mencionado que não existe *nenhuma* defesa contra armas nucleares (atualmente a única "defesa" é a ameaça de "destruição mútua assegurada") e, portanto, que o estado não pode proporcionar nenhum tipo de função de defesa internacional enquanto estas armas existirem.

O objetivo libertário, então, deve ser, independentemente das causas específicas de algum conflito, pressionar os estados a não desencadearem guerras contra outros estados e, se uma guerra se inicia, pressionar os estados a buscar a paz e a negociar um cessar fogo e um tratado de paz o mais rápido possível. Este objetivo, diga-se de passagem, estava inscrito nas antigas leis internacionais dos séculos XVIII e XIX, i.e., o ideal de que nenhum estado deveria invadir o território de outro – aquilo que é hoje em dia chamado de "coexistência pacífica" dos estados.

No entanto, suponha que, apesar da oposição libertária, uma guerra iniciou-se e os estados beligerantes não estão negociando a paz. Qual deveria ser a posição libertária? Evidentemente, seria a de reduzir o máximo possível o escopo dos ataques contra civis inocentes. As antigas leis internacionais dispunham de dois excelentes instrumentos para este propósito: as "leis para tempos de guerra" e as "leis de neutralidade" ou "direito de neutralidade". As leis de neutralidade visavam manter todas as guerras iniciadas estritamente confinadas aos próprios estados beligerantes, para não haver agressões contra outros países, e, particularmente contra as pessoas de outras nações. Daí a importância dos antigos e ora esquecidos princípios americanos de "liberdade dos mares" ou de limitações severas impostas aos direitos dos países beligerantes de reprimir o comércio neutro com os países inimigos. Resumindo, a posição libertária é a de induzir os estados beligerantes a respeitar totalmente os direitos dos cidadãos neutros.

As "leis para tempos de guerra" foram elaboradas visando limitar o máximo possível as violações dos direitos das populações civis dos países beligerantes. Conforme o jurista britânico F.J.P. Veale:

---

[3] Existe outra consideração concernente mais à defesa "doméstica", a que ocorre dentro do território estatal: quanto *menos* o estado conseguir defender os habitantes de sua extensão territorial dos ataques de criminosos (não estatais), *mais* estes habitantes se conscientizarão da ineficiência das operações estatais e mais eles recorrerão a métodos de defesa não estatais. Logo, o fracasso do estado no campo da defesa pode ter um valor educativo para a população.

> O princípio fundamental deste código era que as hostilidades entre povos civilizados deveriam se limitar às forças armadas que entram em combate. . . Ele estabelecia uma distinção entre combatentes e não combatentes ao afirmar que o único objetivo dos combatentes era lutar entre si e que, consequentemente, os não combatentes deviam ser excluídos do escopo das operações militares.[4]

Ao condenar todas as guerras, independentemente do motivo, os libertários sabem que podem muito bem existir diferentes graus de culpa entre os estados envolvidos em uma guerra específica. Mas a consideração primordial é a condenação de qualquer participação estatal em guerras. Assim se explica a sua política de exercer pressão sobre todos os estados a não iniciar ou entrar em uma guerra, a cessar uma que tenha iniciado, e a reduzir o escopo dos danos que são causados pelas guerras a população civil neutra ou de qualquer um dos lados do conflito.

Um corolário da política libertária de coexistência pacífica e da não intervenção entre estados é a abstenção rigorosa de qualquer tipo de apoio internacional, de ajuda de um estado a outro. Pois qualquer apoio dado pelo estado A ao estado B (1) aumenta a agressão do imposto contra a população do país A, e (2) agrava a repressão do estado B sobre seu próprio povo.

Vejamos como a teoria libertária aplica-se ao problema do *imperialismo*, que pode ser definido como a agressão do estado A contra a população do país B, e a subsequente manutenção desta dominação estrangeira. Este domínio pode ser exercido direta ou indiretamente sobre o país B, convertendo-o em um estado subsidiário de A. A revolução do povo de B contra o domínio imperial de A (seja ela diretamente contra A ou contra o estado subsidiário B) certamente é legítima, contanto, mais uma vez, que os ataques revolucionários sejam exclusivamente contra os governantes. Tem sido frequentemente afirmado pelos conservadores – e até mesmo por alguns libertários – que o imperialismo ocidental sobre países subdesenvolvidos deveria ser apoiado, pois respeita muito mais os direitos de propriedade do que qualquer um dos regimes nativos sucessores. Mas primeiro, julgar o que pode vir a suceder o status quo é pura especulação, ao passo que a opressão dos dominadores imperialistas atuais sobre a população de B é extremamente real e condenável. E segundo, esta análise negligencia os danos que o imperialismo causa aos contribuintes ocidentais, obrigando-os a pagar a fatura das

[4] F.J.P. Veale, *Advance to Barbarism* (Appleton, Wisc.: C.C. Nelson, 1953), pág. 58.

guerras de conquista e, depois, a manutenção da burocracia imperial. Esta segunda razão sozinha já é o suficiente para que os libertários condenem o imperialismo.[5]

Será que uma oposição a todas as guerras entre estados significa que o libertário jamais aprovaria mudanças de fronteiras geográficas – e que ele condena o mundo à perpetuação de regimes territoriais injustos? Certamente não. Suponha, por exemplo, que o estado hipotético da "Walldavia" ataque a "Ruritânia" e anexe a parte ocidental do país. Os ruritanos ocidentais desejam se reunir com seus irmãos ruritanos das outras regiões (talvez porque desejem falar o idioma ruritano sem serem perturbados). Como conseguir isto? Existe, obviamente, o caminho das negociações pacíficas entre os dois poderes; mas suponha que os imperialistas da Walldavia mantenham uma postura inflexível. Neste caso, os libertários walldavianos podem pressionar seus estados a abandonar a sua conquista em nome da justiça. Porém suponha que isto também não funcione. O que fazer então? Devemos continuar insistindo que a guerra desencadeada por Walldavia contra o estado da Ruritânia é ilegítima. Os caminhos legítimos para uma mudança geográfica são (1) a insurreição revolucionária do povo oprimido da Ruritânia Ocidental, e (2) a ajuda dos grupos privados ruritanos (ou, a propósito, de amigos da causa ruritana em outros países) aos rebeldes ocidentais – na forma de armamentos ou voluntarismo pessoal.

Finalmente, devemos lembrar-nos da tirania doméstica que inevitavelmente acompanha as guerras entre estados, uma tirania que normalmente se prolonga por muito tempo depois que a guerra acaba. Randolph Bourne percebeu que "a guerra é o alimento do estado".[6] É na guerra que o estado realmente mostra como ele é: inchando seu poder, seu tamanho, sua arrogância, seu domínio absoluto sobre a economia e a sociedade. A raiz mitológica que permite que o estado engorde com as guerras é a ficção de que, através da guerra, ele *defende* seus súditos. A realidade é exatamente o

---

[5] Podemos levantar mais dois pontos empíricos a respeito do imperialismo Ocidental. Primeiro, os direitos de propriedade que eram respeitados eram quase sempre os dos europeus; a população *nativa* frequentemente tinha suas melhores terras roubadas pelos imperialistas e ainda era obrigada a trabalhar em minas ou em campos que haviam sido despojados.
Segundo, outro mito diz que a "diplomacia da canhoneira" da virada do século XX era, no final das contas, uma defesa dos direitos de propriedade dos investidores ocidentais em países subdesenvolvidos. Porém, sem considerar nossas críticas anteriores à ultrapassagem dos limites do território monopolizado pelo estado, geralmente passa despercebido o fato de que praticamente todas as ações canhoneiras não são em defesa de investidores privados, e sim dos ocidentais que possuíam bônus e obrigações dos governos nativos. Os poderes Ocidentais coagiam estes governos a aumentarem os impostos sobre sua população para poder pagar os detentores de títulos estrangeiros. Isto não é nenhuma ação em prol da propriedade privada – e sim algo totalmente contrário a ela.

[6] Randolph Bourne, *War and the Intellectuals*, C. Resek, ed. (New York: Harper and Row, 1964), pág. 69.

contrário. Pois, se a guerra é o alimento do estado, ela é também a sua maior ameaça. Um estado só pode "morrer" por uma derrota militar ou uma revolução. Na guerra, o estado mobiliza freneticamente as pessoas para que lutem contra outro estado, sob o pretexto de que é ele que está lutando por elas. A sociedade torna-se militarizada e estatizada, ela se converte em um rebanho, procurando matar seus supostos inimigos, arrancando as raízes e suprimindo toda a divergência do esforço de guerra oficial, traindo alegremente a verdade em benefício de um suposto interesse público. A sociedade passa a ser um grupo armado, com os valores e a moral – como Albert Jay Nock escreveu – de um "exército em marcha".[7]

[7] Uma versão anterior deste ponto de vista pode ser encontrada em Murray N. Rothbard, "War, Peace, and the State," in *Egalitarianism as a Revolt Against Nature, and Other Essays* (Washington, D.C.: Libertarian Review Press, 1974), págs. 70–80.

Parte IV: Modernas teorias alternativas de liberdade

Tendo apresentado a nossa teoria de liberdade e de direitos de propriedade e discutido o papel inerente ao estado *vis-à-vis* a liberdade, dedicamos esta parte da obra à discussão e à crítica de algumas das principais teorias de liberdade alternativas apresentadas ao mundo moderno por aqueles que, em linhas gerais, são bem alinhados com a tradição de livre mercado ou clássico-liberal. Independente de outros méritos que estas teorias possam ter, será mostrado que elas fornecem uma fundamentação falha e inadequada para uma teoria sistemática de liberdade e de direitos do indivíduo.

26

Economia de livre mercado utilitarista

A. Introdução: Filosofia social utilitarista

A economia emergiu timidamente como ciência ou como disciplina independente no século XIX, e, por isso, infelizmente o seu desenvolvimento coincidiu com a dominância do utilitarismo na filosofia. Logo, a filosofia social dos economistas, fosse do credo laissez-faire do século XIX ou do estatismo do XX, era quase que invariavelmente fundamentada na filosofia social utilitarista. Mesmo hoje a política econômica está cheia de discussões de comparações dos "custos sociais" e "benefícios sociais" nas decisões sobre políticas públicas.

Não podemos nos envolver aqui em uma crítica do utilitarismo enquanto uma teoria ética.[1] Aqui estamos interessados em analisar certas tentativas de se usar uma ética utilitarista para fornecer um princípio fundamental que sustente a ideologia libertária ou de laissez-faire. Então, nossa breve crítica se concentrará no utilitarismo à medida que ele tem sido usado como fundamento para uma filosofia política libertária, ou quase libertária.[2]

Em resumo, a filosofia social utilitarista considera que uma "boa" política é aquela que produz o "maior bem estar para o maior número de pessoas": uma prática em que cada pessoa conta como uma na composição deste número e na qual "o bem estar" é considerado a mais completa satisfação dos desejos puramente subjetivos dos indivíduos na sociedade. Os utilitaristas, enquanto economistas (veja mais abaixo), gostam de se considerar "científicos" e "livres de juízo de valor", e a doutrina deles supostamente permite que eles adotem uma postura praticamente livre de juízo de valor; pois aparentemente eles não estão impondo seus próprios valores, mas simplesmente

---

[1] Para o início de uma crítica do utilitarismo no contexto de alternativa a uma ética de direitos naturais, veja John Wild, *Pluto's Modern Enemies and the Theory of Natural Law* (Chicago: University of Chicago Press, 1953); Henry B. Veatch, *For An Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1971). Sobre como o utilitarismo é inadequado como uma filosofia política libertária, veja Herbert Spencer, *Social Statics* (New York: Robert Schalkenbach Foundation, 1970), pág 40.

[2] Para críticas anteriores a abordagens utilitaristas neste livro, veja pág 153.

recomendando a maior satisfação possível dos desejos e preferências da maioria da população.

Porém esta doutrina dificilmente pode ser considerada científica e de maneira alguma ela pode ser considerada livre de juízo de valor. Antes de qualquer coisa, por que o "maior número"? Por que é eticamente melhor atender os desejos do maior número ao invés de os desejos do menor número? O que o "maior número" tem de tão bom?[3] Suponha que a grande maioria das pessoas em uma sociedade odeie e maltrate os ruivos, e que ela gostaria muito de assassiná-los; suponha também que existem apenas poucos ruivos em qualquer momento. Devemos dizer então que é "bom" para a grande maioria massacrar os ruivos? E se não, por que não? Então, no mínimo, o utilitarismo não oferece argumentos convincentes para defender a tese da liberdade e do laissez-faire. Como diz ironicamente Felix Adler, os utilitaristas

> proclamam que a maior felicidade do maior número de pessoas é o objetivo social, embora eles não deixem claro por que a felicidade do maior número de pessoas deveria ser convincente como um objetivo para aqueles que por ventura pertençam ao menor número.[4]

Segundo, qual é a justificativa para cada pessoa contar como uma? Por que não é melhor um sistema de atribuição de pesos? Isto também parece ser um item de fé no utilitarismo que não foi examinado e que, portanto, não é científico.

Terceiro, por que "o bem estar" resume-se a satisfazer os desejos emocionais e subjetivos de cada pessoa? Por que não pode haver nenhuma crítica supra-subjetiva destes desejos? Na verdade, o utilitarismo presume implicitamente que estes desejos subjetivos são uma pré-condição absoluta a qual os técnicos sociais são obrigados a tentar satisfazer de alguma maneira. Porém, é conhecimento humano comum que os desejos individuais *não* são absolutos e invariáveis. Eles não estão hermeticamente isolados de uma possível persuasão, seja ela racional ou não; a experiência e outros indivíduos podem persuadir e convencer as pessoas a mudar seus valores, e é o que acontece. Mas por que isso é assim já que todos os desejos e valores individuais são pré-condições absolutas e, portanto, não estão sujeitos a alterações pelas persuasões intersubjetivas dos outros? Porém, se estes desejos não

---

[3] E se, mesmo em termos utilitários, mais satisfação pudesse ser obtida ao se perseguir os desejos da *minoria*? Para uma discussão sobre este problema, veja Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), págs. 91ff.

[4] Felix Adler, "The Relation of Ethics to Social Science," in H.J. Rogers, ed., *Congress of Arts and Science* (Boston: Houghton Mifflin, 1906), vol. 7, pág. 673.

são dados, e se eles *são* mutáveis por meio de persuasão de argumentos morais, pareceria então que os princípios morais intersubjetivos *realmente* existem, que podem ser discutidos e que podem ter um impacto sobre outras pessoas.

Por mais estranho que pareça, enquanto o utilitarismo presume que moralidade, o bem, é puramente subjetivo para cada indivíduo, ele presume, por outro lado, que estes desejos subjetivos podem ser adicionados, subtraídos e calculados por meio de diferentes indivíduos na sociedade. Ele presume que as utilidades e os custos individuais subjetivos podem ser somados, subtraídos e medidos de modo que se chegue a uma "utilidade social líquida" ou "custo" social, permitindo assim que o utilitarista aconselhe a favor ou contra determinada política social.[5] A economia de bem-estar social moderna é em particular adepta a chegar em estimativas de "custos sociais" e de "utilidade social" (mesmo que sejam quantitativas e supostamente precisas). Todavia, a economia não nos informa que os *princípios morais* são subjetivos, mas corretamente nos informa que as utilidades e os custos são de fato subjetivos: as utilidades individuais são puramente subjetivas e ordinais, e, portanto, é completamente ilegítimo somá-las ou compará-las para se chegar a qualquer estimativa de utilidade ou de custo "social".

B. Os princípios da unanimidade e da compensação

Os economistas utilitaristas mostram-se mais ávidos que seus colegas filosóficos por fazer pronunciamentos "científicos" e "livres de juízo de valor" sobre políticas públicas. No entanto, ao acreditar que a ética é puramente arbitrária e subjetiva, como então podem os economistas tomar posições políticas? Este capítulo irá explorar as maneiras pelas quais os economistas utilitários de livre-mercado deixam que um livre mercado seja favorecido enquanto tentam abster-se de tomar posições éticas.[6]

Uma das mais importantes variantes utilitaristas é o Princípio da Unanimidade, baseado no critério de "ótimo de Pareto" em que uma

[5] Além disso, algumas preferências, como o desejo de alguém ver uma pessoa inocente sofrer, parecem imorais por razões objetivas. Contudo, um utilitarista tem que defender que estes desejos, exatamente como as preferências mais inofensivas ou altruístas, devem ser incluídos no cálculo quantitativo. Devo este ponto ao doutor David Gordon.

[6] Para uma análise mais profunda da relação entre ciência econômica, juízos de valor e políticas governamentais, veja Murray N. Rothbard, "Praxeology, Value Judgments, and Public Policy," em E. Dolan, ed., *The Foundations of Modern Austrian Economics* (Kansas City: Sheed and Ward, 1976), págs. 89–111.

política pública é "boa" se uma ou mais pessoas estão "numa situação melhor" (em termos de satisfazer utilidades) em consequência desta política enquanto ninguém está "em pior situação". Uma versão rigorosa do ótimo de Pareto implica unanimidade: que todas as pessoas concordam com uma ação governamental e acreditam que ela melhorará a sua situação ou ao menos não irá fazê-la piorar. Nos últimos anos, o Princípio da Unanimidade, como sendo o fundamento para um mercado livre de acordos voluntários e contratuais, tem sido enfatizado pelo professor James Buchanan. O Princípio da Unanimidade tem grande apelo para economistas "livres de juízo de valor", ávidos por emitir juízos políticos, muito mais do que no caso da simples regra da maioria; certamente o economista pode defender com segurança uma política que *todos* na sociedade apoiem. Enquanto à primeira vista o Principio da Unanimidade pode parecer atrativo para os libertários, existe em seu âmago uma falha fundamental e irredimível: a bondade dos contratos livres ou das mudanças na situação atual unanimemente aprovadas depende completamente da bondade ou da justiça da *própria* situação atual. Todavia, nem o Ótimo de Pareto nem a sua variante do Principio da Unanimidade tem algo a dizer a respeito da bondade ou da justiça do status quo existente, já que eles se concentram tão somente nas *mudanças a partir* daquela situação, ou no ponto zero.[7] Além disso, a exigência de aprovação unânime das mudanças necessariamente *congela* o status quo existente. Se o status quo é injusto ou repressor, então o Principio da Unanimidade é uma imensa barreira à justiça e à liberdade ao invés de um baluarte a seu favor. O economista que advoga o Princípio da Unanimidade como um pronunciamento aparentemente livre de juízo de valor em prol da liberdade está na verdade fazendo um juízo de valor pesado e totalmente insustentável em favor de se congelar o status quo.

A variante comumente aceita do ótimo de Pareto, o "Princípio da Compensação", contém todas as falhas do Princípio da Unanimidade estrito, e também adiciona muitas outras dele mesmo. O princípio da Compensação declara que uma política pública é "boa" se os que ganham (em utilidade) com ela compensam os que perdem e ainda desfrutam de ganhos líquidos. De modo que, enquanto a princípio *existem* perdedores em utilidade em consequência desta política, estes perdedores deixam de existir depois que as compensações ocorrem. Porém, o Princípio da Compensação presume que seja conceitualmente possível adicionar e subtrair utilidades interpessoalmente, e, por meio disso,

[7] Como será mostrado mais adiante, o Princípio da Unanimidade nem evita que o economista faça seus próprios juízos de valor, violando assim sua "liberdade de juízo de valor"; pois, mesmo se o economista simplesmente compartilhar dos juízos de valor de todas as outras pessoas, ele estará fazendo um juízo de valor de qualquer jeito.

medir ganhos e perdas; ele também presume que os ganhos e perdas de cada indivíduo podem ser estimados de maneira precisa. Mas a ciência econômica nos ensina que a "utilidade" e consequentemente os ganhos e as perdas em utilidade são conceitos puramente subjetivos e psíquicos, e que é impossível para observadores externos calculá-los ou mesmo estimá-los. Os ganhos e as perdas em utilidade, portanto, não podem ser adicionados, medidos ou calculados entre si, e muito menos se pode descobrir as compensações precisas. A suposição comum dos economistas é medir perdas psíquicas em utilidade através de preços monetários de um ativo; deste modo, se uma ferrovia prejudica a terra de um fazendeiro por causa da fumaça, os compensacionistas assumem que a perda do fazendeiro pode ser calculada através do preço de mercado da terra. Porém, esta suposição ignora o fato de que o fazendeiro pode muito bem ter uma ligação psíquica com a terra que é muito maior do que o preço de mercado, e que, além disso, é impossível descobrir qual é a ligação psíquica do fazendeiro com a terra. *Perguntar* ao fazendeiro é inútil, uma vez que ele pode *dizer*, por exemplo, que a sua ligação com a terra é muito maior do que o preço de mercado, mas ele pode muito bem estar mentindo. O governo, ou outro observador externo, não dispõe de meios para descobrir a verdade.[8] Além disso, a existência de *um* único militante anarquista na sociedade, cujo descontentamento psíquico em relação ao governo é tanto que ele não pode ser recompensado pela sua desutilidade psíquica provocada pela existência ou atividade do governo, é por si só suficiente para destruir a causa do Princípio da Compensação para qualquer ação governamental que seja. E, com certeza, existe pelo menos um destes anarquistas.

Um ótimo exemplo, porém não atípico, das falácias e da injusta devoção ao status quo do Princípio da Compensação foi proporcionado pelo debate sobre a abolição da escravidão no Parlamento Britânico durante o começo do século XIX. Os primeiros partidários do Princípio da Compensação estavam lá defendendo que os senhores de escravos deveriam ser compensados pela perda de seus investimentos em escravos. Até o ponto em que Benjamin Pearson, um membro da libertária Escola de Manchester, declarou que ele "achava que eram os escravos que deveriam ter sido compensados".[9] Precisamente! Aí esta um

[8] Os indivíduos *demonstram* parte de seus ordenamentos de utilidade quando realizam trocas no livre-mercado, mas as ações governamentais, logicamente, são fenômenos de fora do mercado. Para uma análise mais aprofundada desta questão, veja Walter Block, "Coase and Demsetz on Private Property Rights," *Journal of Libertarian Studies* 1 (primavera 1977): 34. Para mais sobre a demonstração de que as preferências são contrárias ao conceito de utilidade social, veja Rothbard, "Praxeology, Value Judgments, and Public Policy"; e Murray N. Rothbard, *Toward A Reconstruction of Utility and Welfare Economics* (New York: Center for Libertarian Studies, 1977).

[9] William D. Grampp, *The Manchester School of Economics* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1969), pág. 59. Veja anteriormente, pág. 135. Veja também Murray N. Rothbard, "Value Implications of

impressionante exemplo da necessidade, ao se advogarem políticas públicas, de se possuir algum sistema ético, algum conceito de justiça. Aqueles de nós eticistas que acreditam que a escravidão é criminosa e injusta iriam sempre se opor a ideia de se compensar os senhores, e de preferência pensariam em termos de exigir que os senhores compensassem os escravos pelos anos de opressão. Mas o "economista livre de juízo de valor", baseando-se nos Princípios da Unanimidade e da Compensação, está, ao contrário, sancionando implicitamente o status quo injusto com seus valores arbitrários e contraditórios.

Em uma fascinante troca de opiniões com um crítico do Princípio da Unanimidade, o professor Buchanan admite que

> Eu estou defendendo o status quo . . . não porque eu goste dele, eu não gosto. . . . Contudo a minha defesa do status quo deriva-se de minha relutância, na verdade incapacidade, de discutir mudanças se não aquelas que na realidade são contratuais. Claro que eu posso formular minhas próprias noções. . . . Mas, para mim, isto é simplesmente uma perda de tempo.

Deste modo, Buchanan, tragicamente, ao admitir que sua ideia de ética é uma de "noções" puramente subjetivas e arbitrárias, ainda quer promulgar o que só pode ser uma noção igualmente subjetiva e arbitrária *de acordo com seus próprios fundamentos* – uma defesa do status quo. Buchanan admite que o seu procedimento:

> permite-me dar um curto passo em direção a hipóteses ou juízos normativos, ou seja, sugerir que as mudanças pareçam ser potencialmente convenientes para todos. As mudanças eficientes de Pareto devem incluir compensações. O critério, no meu esquema, é o acordo.

Porém qual é a justificação para este "curto passo"? O que há de tão bom em um acordo quando se trata de mudanças de um status quo possivelmente injusto? Este curto passo também não seria uma "noção" arbitraria para Buchanan? E, se ele está disposto a dar este passo tão curto, por que não dar um passo mais largo e questionar o status quo?

Buchanan defende depois que:

> Nossa tarefa é na verdade . . . a de tentar encontrar, localizar, inventar, esquemas que possam obter consentimento unânime ou quase unânime e propô-los. [O que viria a

Economic Theory," *The American Economist* (primavera 1973): 38–39.

> ser uma "quase unanimidade"?] Uma vez que as pessoas discordam em tantas coisas, estes esquemas podem ser muito limitados, e isto pode lhe dar a impressão de que poucas mudanças são possíveis. Consequentemente, o status quo é defendido indiretamente. O status quo não tem nenhuma propriedade, salvo sua existência, e isto é tudo que ele tem. O ponto que eu sempre enfatizo é que nós começamos a partir daqui e não a partir de qualquer outro lugar.[10]

Muito tempo se passou desde aquela nobre citação de Lord Acton: "O liberalismo anseia por aquilo que deveria ser, independentemente daquilo que é".[11] A crítica de Buchanan, embora longe de ser uma crítica libertária ou liberal de livre-mercado, tem aqui, adequadamente, a ultima palavra: "Eu certamente não me oponho totalmente a buscar soluções contratuais; mas eu realmente acho que elas não podem ser planejadas em um vácuo que permita a estrutura de poder do status quo manter-se sem ser mencionada e examinada".[12]

C. Ludwig von Mises e o *laissez faire* "livre de juízo de valor"[13]

Voltemos agora à posição de Ludwig von Mises sobre toda a questão da praxeologia, dos julgamentos de valor e da defesa de políticas públicas. O caso de Mises é particularmente interessante, pois ele, dentre todos os economistas do século XX, foi ao mesmo tempo o mais descompromissado e apaixonado partidário do *laissez faire* e o mais rigoroso e descompromissado defensor da economia livre de juízo de valor e adversário de qualquer tipo de ética objetiva. Então como foi que ele tentou conciliar estas duas posições?[14]

Mises ofereceu duas soluções distintas e bem diferentes para este problema. A primeira é uma variante do Princípio da Unanimidade. Essencialmente, esta variante afirma que um economista *per se* não pode dizer que determinada política governamental é "boa" ou "ruim". No entanto, se determinada política terá consequências,

---

[10] James M. Buchanan, em Buchanan e Warren J. Samuels, "On Some Fundamental Issues in Political Economy: An Exchange of Correspondence," *Journal of Economic Issues* (março 1975): 27f.

[11] Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), pág. 204.

[12] Samuels, em Buchanan e Samuels, "Some Fundamental Issues," pág. 37.

[13] Esta seção é uma adaptação de meu "Praxeology, Value Judgments, and Public Policy."

[14] Para uma exposição desta questão, veja William E. Rappard "On Reading Von Mises," in M. Sennholz, ed., *On Freedom and Free Enterprise* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1956), págs. 17–33.

conforme explicado pela praxeologia, que serão consideradas ruins por todos os apoiadores desta política, *então* justifica-se que o economista livre de juízo de valor chame a política de uma política "ruim". Deste modo, Mises escreve:

> Suponhamos que um economista investigue se uma medida *a* pode produzir um resultado *p* para cuja realização foi recomendada; e que chegue à conclusão de que *a* não resultará em *p*, mas em *g*, um efeito que mesmo os que propõem a medida *a* consideram indesejável. Se esse economista enunciar o resultado de sua investigação dizendo que *a* é uma medida "má", não estará formulando um juízo de valor. Estará apenas dizendo que, do ponto de vista dos que desejam atingir o resultado *p*, a medida *a* é inadequada.[15]

E mais uma vez:

> A ciência econômica não afirma que a interferência do governo nos preços de apenas uma ou de várias mercadorias seja injusta, nociva ou inviável. Afirma que tal interferência produz resultados que são o oposto dos pretendidos; que a situação piora, em vez de melhorar, do próprio *ponto de vista do governo e dos que apoiam suas medidas intervencionistas*.[16]

Esta é com certeza uma tentativa engenhosa de permitir aos economistas pronunciamentos de que algo é "bom" ou "ruim" sem fazerem juízos de valor; pois se supõe que o economista seja apenas um praxeologista, um técnico, mostrando a seus leitores ou ouvintes que *eles* irão considerar uma política "ruim" assim que ela revelar todas as suas consequências. Mas, apesar de muito engenhosa, a tentativa fracassa totalmente. Pois como Mises sabe o que os defensores de determinada política consideram desejável? Como ele sabe *quais* são suas escalas de valor agora ou quais serão elas quando as consequências da medida aparecerem? Uma das grandes contribuições da ciência econômica praxeológica é que o economista reconhece que ele não *sabe* quais são as escalas de valor de ninguém, com exceção de quando essas preferências de valor são *demonstradas* através de uma ação concreta da pessoa. O próprio Mises enfatiza que:

> não devemos esquecer-nos de que a escala de valores ou de necessidades só se manifesta na realidade da ação.

[15] Ludwig von Mises, *Ação Humana* (Rio de janeiro: Instituto Liberal, 1995), pág. 888.

[16] Ibid., pág. 768. Itálicos no original.

> Estas escalas não têm uma existência real, distinta do comportamento efetivo dos indivíduos. A única fonte da qual deriva nosso conhecimento em relação a estas escalas é a observação das ações do homem. Toda ação está sempre perfeitamente ajustada à escala de valores ou de necessidades, porque estas escalas nada mais são do que um instrumento para interpretar a ação do homem.[17]

Então, dada a própria análise de Mises, como o economista pode *saber* quais são realmente as motivações para se defender diversas políticas, ou como as pessoas estimarão as consequências destas políticas?

Deste modo, Mises, *qua* economista, mostra que o controle de preços (para usar seu exemplo) conduzirá a uma inesperada escassez do produto para os consumidores. Mas como é que Mises sabe que alguns defensores do controle de preços não *querem* uma escassez de produtos? Eles podem, por exemplo, ser socialistas, ansiosos para usar os controles como um passo em direção à coletivização total. Alguns podem ser igualitaristas que preferem a escassez de produtos porque assim os ricos não serão capazes de usar seu dinheiro para comprar mais do que as pessoas pobres. Alguns podem ser niilistas, ávidos para verem uma escassez de produtos. Outros podem fazer parte de alguma das numerosas legiões de intelectuais contemporâneos que reclamam eternamente da "abundância excessiva" de nossa sociedade, ou dos grandes "desperdícios" de energia; todos eles podem deleitar-se com a escassez de produtos. E, ainda, outros podem ser a favor do controle de preços, mesmo depois de aprender sobre a escassez, porque eles, ou seus aliados políticos, irão usufruir de poder ou de empregos muito bem remunerados na burocracia do controle de preços. Todos estes tipos de possibilidades existem, e *nenhuma* delas é compatível com a declaração de Mises, na qualidade de *economista livre de juízo de valor*, de que todos os proponentes do controle de preços – ou de qualquer outra intervenção governamental – devem consentir, depois de aprenderem a ciência econômica, que a medida é ruim. Na verdade, uma vez que Mises admite que mesmo um único defensor do controle de preços ou de qualquer outra medida intervencionista pode estar ciente das consequências econômicas e ainda assim apoiá-la, *por qualquer razão que seja*, então Mises, por ser um praxeologista e um economista, não pode continuar dizendo que estas medidas são "ruins" ou "boas", e nem mesmo "apropriadas" ou "inapropriadas", sem inserir em seus pronunciamentos sobre política econômica os mesmos julgamentos de valor que o próprio Mises diz

[17] Ibid., pág. 96.

serem inadmissíveis para um cientista da ação humana.[18] Pois então ele não mais está sendo um informante técnico para todos os defensores de certa política, mas ele mesmo passa a ser um defensor tomando partido em um dos lados de um conflito de valor.

Além disso, há outra razão fundamental para os defensores de políticas "inapropriadas" se recusarem a mudar de ideia mesmo depois de ouvirem e compreenderem a cadeia praxeológica de consequências. Pois a praxeologia pode de fato mostrar que todos os tipos de políticas governamentais terão consequências que ao menos a maioria das pessoas tenderá a abominar; no entanto, (e esta é uma limitação imprescindível) a maioria destas consequências leva certo tempo para ocorrer, algumas delas levam muito tempo. Nenhum economista fez mais do que Ludwig von Mises para elucidar a universalidade da *preferência-temporal* nas atividades humanas – a lei praxeológica de que todas as pessoas preferem obter determinada satisfação mais cedo do que mais tarde. E, certamente, Mises, como um cientista livre de juízo de valor, jamais ousaria criticar a *taxa* de preferência temporal de alguém, dizendo que a de *A* é "muito elevada" ou a de *B* "muito baixa". Contudo, neste caso, o que se diz das pessoas da sociedade com alta preferência temporal que podem retrucar ao praxeologista: "talvez estes impostos elevados e esta política de subsídios resultem em um declínio de capital; talvez o controle de preços leve à escassez de produtos, mas eu não me importo. Como tenho uma alta preferência temporal, eu valorizo mais os subsídios de curto prazo, ou o prazer momentâneo de comprar bens a preços mais baixos, do que a possibilidade de sofrer as consequências futuras". E Mises, como um cientista livre de juízo de valor e adversário de qualquer conceito de ética objetiva, *não pode* dizer que eles estão errados. Não existe nenhuma maneira pela qual ele possa afirmar a superioridade do longo prazo sobre o curto sem ignorar os valores das pessoas de alta preferência temporal; e isto não pode ser feito de modo convincente sem o abandono de sua própria ética subjetivista.

Em relação a isto, um dos argumentos básicos de Mises em favor do mercado livre é que existe no mercado uma "harmonia dos interesses corretamente entendidos de todos os membros da sociedade de mercado". A partir da sua argumentação, fica claro que ele não se refere meramente a "interesses" depois de aprender as consequências praxeológicas da atividade do mercado ou da intervenção governamental. Ele também, especialmente, refere-se aos interesses

[18] O próprio Mises reconhece neste ponto que um governo ou um partido político pode defender políticas por razões "demagógicas", i.e., ocultas e não reveladas. Ibid., pág. 105n.

de "longo prazo" das pessoas, pois, como diz Mises, "Por interesses 'corretamente entendidos' poderíamos também dizer interesses 'a longo prazo'".[19] Mas e quanto àquele público de alta preferência temporal que prefere levar em consideração seus interesses de curto prazo? Como o longo prazo pode ser considerado "melhor" que o curto prazo; por que o "entendimento correto" deve ser necessariamente o de longo prazo?[20] Vemos, portanto que a tentativa de Mises de defender o laissez-faire enquanto permanece livre de juízo de valor, ao assumir que todos os defensores da intervenção econômica irão abandonar suas posições assim que eles aprenderem a respeito de suas consequências, fracassa completamente.

Entretanto, há uma outra forma muito diferente pela qual Mises tenta conciliar sua defesa apaixonada do *laissez faire* com a liberdade de valor absoluta do cientista. Isto sim é tomar uma posição muito mais compatível com a praxeologia: reconhecer que o economista *qua* economista somente pode traçar cadeias de causa e efeito e não pode se envolver em julgamentos de valor ou defender políticas públicas. Este caminho de Mises reconhece que o cientista econômico não pode defender o *laissez faire*, mas então acrescenta que ele, enquanto *cidadão*, pode. Mises, na qualidade de cidadão, propõe então um sistema de valor, porém um sistema curiosamente limitado. Pois neste momento ele encontra-se em um dilema. Como um praxeologista, ele sabe que não pode (na condição de cientista econômico) pronunciar juízos de valor ou defender políticas; porém, ele tampouco pode deixar de ter e de difundir seus juízos de valor arbitrários. Então, como um utilitarista (pois Mises, ao lado da maioria dos economistas, é de fato um utilitarista em ética, embora um kantiano em epistemologia), limita-se a fazer *somente um* juízo de valor restrito: que ele deseja satisfazer os objetivos da maioria do público (felizmente, nesta formulação, Mises não pressupõe conhecer os objetivos de *todo mundo*).

Conforme Mises explica, em sua segunda variante:

> O liberalismo. . . [i.e., liberalismo *laissez faire*] é uma doutrina política. . . . Como doutrina política, o liberalismo (em contraste com a ciência econômica) não é neutro em relação a valores e fins últimos que se pretendem alcançar pela ação. Pressupõe que todos, ou pelo menos a maioria das pessoas, desejam atingir certos objetivos, e lhes informa sobre os meios adequados para a realização de

---

[19] Ibid., pág. 681 e 681n.

[20] Para um desafio à noção de que buscar os desejos de alguém às custas de seus interesses de longo prazo é irracional, veja Derek Parfit, "Personal Identity," *Philosophical Review 80* (janeiro 1971): 26.

> seus planos. Os defensores das doutrinas liberais sabem perfeitamente que os seus ensinamentos só têm validade para as pessoas que estejam comprometidas com essa escolha de valores. Enquanto a praxeologia e, portanto, também a economia empregam os termos felicidade e diminuição do desconforto num sentido puramente formal, o liberalismo lhes confere um significado concreto. Pressupõe que as pessoas preferem a vida à morte, a saúde à doença, . . . a abundância à pobreza. Indica ao homem como agir em conformidade com essas valorações.[21]

Nesta segunda variante, Mises conseguiu se livrar da autocontradição de ser um praxeologista livre de juízo de valor defendendo o *laissez faire*. Certificando-se de que, nesta variante, o economista não pode fazer tal defesa, ele assume sua posição, enquanto "cidadão", de que deseja proferir juízos de valor. Mas ele não deseja apenas declarar um juízo de valor ad hoc; presumivelmente ele percebe que a valorização de um intelectual deve apresentar algum tipo de sistema ético para justificar estes juízos de valor. Porém, como um utilitarista, o sistema de Mises é um sistema altamente desalmado; mesmo com a valorização do laissez-faire liberal, ele somente quer fazer um único juízo de valor, o juízo de que ele junta-se à maioria das pessoas apoiando a paz, a prosperidade e a fartura comuns. Neste sentido, por ser um opositor da ética objetiva, e, como não poderia deixar de ser, por ficar pouco à vontade quanto a proferir juízos de valor mesmo como cidadão, ele faz o menor grau possível desses juízos. Fiel à sua posição utilitarista, seu juízo de valor é o desejo de satisfazer os objetivos subjetivamente escolhidos da maior parte da população.

Algumas questões podem ser levantadas aqui para criticar esta posição. Em primeiro lugar, enquanto a praxeologia pode de fato demonstrar que o *laissez faire* resultará em harmonia, em prosperidade e em abundância, ao passo que a intervenção governamental resulta em conflito e empobrecimento,[22] e enquanto provavelmente é verdade que a maioria das pessoas valoriza muito mais o primeiro, *não* é verdade que estes sejam seus *únicos* objetivos e valores. O grande analista das escalas de valores ordenados e da utilidade marginal decrescente deveria ter dado maior atenção a estes valores e objetivos concorrentes. Por exemplo, muitas pessoas, seja por inveja ou por uma teoria de justiça inapropriada, podem preferir muito mais a igualdade

[21] Mises, *Ação Humana*, pág. 153.

[22] Veja Murray N. Rothbard, *Power and Market*, 2nd ed. (Kansas City: Sheed Andrews e McMeel, 1977), págs. 262–66.

de renda do que a renda que seria obtida no livre mercado. Muitas pessoas, acompanhando os intelectuais mencionados anteriormente, podem querer menos abundância a fim de reduzir nossa fartura supostamente "excessiva". Outras, conforme supracitado, podem preferir saquear o capital dos ricos ou dos empresários no curto prazo, ao mesmo tempo em que conhecem os efeitos nocivos de longo prazo, mas não se importam com eles pois têm um alta preferência-temporal. Provavelmente poucas dessas pessoas irão querer levar adiante as medidas estatais até o ponto do empobrecimento e destruição totais – embora isto possa perfeitamente ocorrer. Mas uma coalizão da maioria de todos estes casos pode muito bem optar por *certa* redução da riqueza e da prosperidade em favor destes outros valores. Eles podem muito bem decidir que vale a pena sacrificar uma quantidade módica de riqueza e de eficiência de produção pelo alto custo de oportunidade de *não* serem capazes de usufruir de uma mitigação da inveja, ou de uma cobiça pelo poder ou submissão ao poder, ou, por exemplo, a emoção da "unidade nacional" de que desfrutariam após uma crise econômica (de curta duração).

O que é que Mises pode responder a uma maioria do público que de fato levou em conta todas as consequências praxeológicas e que, mesmo assim, prefere um pouquinho – ou, diga-se de passagem, até mesmo imensamente mais – de estatismo a fim de atingir alguns de seus objetivos concorrentes? Por ser um utilitarista, ele *não pode* discutir a natureza ética dos objetivos escolhidos por eles, pois, por ser um utilitarista, ele deve se restringir ao juízo de valor *único* de que a maioria deve atingir seus objetivos escolhidos. A única resposta que Mises pode dar, sem sair de seu próprio sistema, é mostrar que a intervenção governamental tem um efeito cumulativo, que eventualmente a economia deve se mover ou em direção ao livre mercado ou em direção ao socialismo total, o que a praxeologia mostra que irá trazer caos e empobrecimento drástico, pelo menos para uma sociedade industrial. Porém esta, também, não é uma resposta inteiramente satisfatória. Enquanto muitos ou a maioria dos programas de intervenção estatal – especialmente o controle de preços – são de fato cumulativos, outros não são. Além disso, o impacto cumulativo leva tanto tempo para aparecer que as preferências temporais da maioria podem muito bem levá-la a ignorar o efeito, mesmo estando totalmente ciente das consequências. E então?

Mises tentou utilizar o argumento cumulativo para responder a controvérsia de que a maioria do público prefere medidas igualitárias mesmo sabendo que isso acontece às custas de parte de suas riquezas. A explicação de Mises foi que o "fundo de reservas" estava a ponto de ser exaurido na Europa, e que, portanto, qualquer medida igualitária

adicional teria que sair diretamente do bolso das massas por meio de um aumento de impostos. Mises presumiu que, quando isto ficasse claro, as massas não iriam mais apoiar medidas intervencionistas.[23] Porém, em primeiro lugar, este não é um argumento forte contra as medidas igualitárias *antecedentes*, nem em favor da revogação das mesmas. Contudo, em segundo lugar, enquanto as massas *podem muito bem* ser convencidas, certamente não existe certeza apodítica na questão; e as massas certamente apoiaram de maneira consciente as medidas estatistas igualitárias no passado, e, presumivelmente, irão continuar a apoiá-las conscientemente no futuro, além de outras em favor de seus outros objetivos, a despeito de terem ciência de que seus rendimentos e riquezas serão reduzidos.

Assim, Dean Rappard mostrou em sua ponderada crítica da posição de Mises:

> O eleitor britânico, por exemplo, apoia a taxação confiscatória das altas rendas basicamente na esperança que isto reverter-se-á em vantagens materiais, ou na certeza de que isto tende a reduzir desigualdades sociais indesejadas e irritantes? Em geral, a ânsia por igualdade em nossas democracias modernas não é frequentemente mais forte do que o desejo de aumentar a própria fortuna material?

E, sobre seu próprio país, a Suíça, Dean Rappard mostrou que a maioria urbana industrial e comercial repetidamente endossou, muitas vezes em referendos populares, medidas de subsídio para a minoria de fazendeiros em um esforço deliberado para retardar a industrialização e o crescimento de seus próprios rendimentos.

Rappard observou que a maioria urbana não fez isso sob a "crença absurda de que eles estariam, por meio disso, aumentando suas rendas reais". Ao invés disso,

de uma maneira um tanto quanto explícita e deliberada, os partidos políticos têm sacrificado a riqueza material imediata de seus membros a fim de impedir, ou ao menos de retardar de alguma maneira, a industrialização completa de seu país. Uma Suíça mais agrícola, embora mais pobre, este é o desejo dominante do público suíço hoje.[24]

A questão aqui é que Mises, não apenas como um praxeologista, mas mesmo como um liberal utilitarista, não pode fazer nenhuma crítica a estas medidas estatistas já que a maioria do público levou em

[23] Assim, veja Mises, *Ação Humana*, págs. 861ff.

[24] Rappard, "On Reading von Mises," págs. 32–33.

consideração suas consequências praxeológicas e as escolheram mesmo assim, em favor de objetivos diferentes da riqueza e da prosperidade.

Além disso, existem outros tipos de intervenções estatistas que claramente possuem pouco ou nenhum efeito cumulativo, e que podem até ter uma influência muito pequena na diminuição da produção e da prosperidade. Vamos presumir mais uma vez, por exemplo, que – e esta suposição não é muito distante da realidade tendo em vista os registros da história humana – a grande maioria de uma sociedade odeie e maltrate os ruivos. Vamos presumir também que existem muito poucos ruivos na sociedade. Então esta imensa maioria decide que adoraria matar todos os ruivos. Aqui temos a seguinte situação; o assassinato dos ruivos é importante na escala de valores da grande maioria do público; existem poucos ruivos, portanto, em produção no mercado, a perda será pequena. De que maneira Mises pode refutar esta política proposta como um praxeologista ou como um liberal utilitarista? Eu argumento que ele não pode.

Mises faz mais uma tentativa de estabelecer sua opinião, mas ela é ainda menos bem sucedida. Ao criticar os argumentos pela intervenção estatal em prol da igualdade e de outras preocupações morais, ele os rejeita como "discurso emocional". Depois de reafirmar que "a praxeologia e a ciência econômica . . . são neutras em relação a quaisquer preceitos morais", e declarar que "o fato de que uma imensa maioria dos homens prefere uma oferta de bens materiais mais abundante a uma menos abundante é um dado histórico; não deve ocupar nenhum lugar na teoria econômica", ele conclui insistindo que "aquele que discorda dos ensinamentos da ciência econômica deveria refutá-los por meio da razão discursiva, não por meio . . . do apelo a padrões arbitrários supostamente éticos".[25]

Mas eu argumento que isto não procede. Pois Mises tem que reconhecer que ninguém pode decidir a respeito de *nenhuma* política, seja ela qual for, a menos que seja feito um juízo definitivo de valor ou ético. Mas, já que isso é assim, e já que, de acordo com Mises, *todos* os juízos de valor ou padrões éticos definitivos são arbitrários, então como pode ele censurar *estes específicos* juízos éticos por serem "arbitrários"? Ademais, não é muito apropriado para Mises rejeitar estes juízos por serem "emocionais", já que, para ele, na qualidade de utilitarista, a razão não pode estabelecer princípios éticos definitivos; os quais, por essa razão, só podem ser estabelecidos por meio de emoções subjetivas. Não faz sentido que Mises exija que seus críticos usem

[25] Ludwig von Mises, "Epistemological Relativism in the Sciences of Human Action," em H. Schoeck and J.W.Wiggins, eds., *Relativism and the Study of Man* (Princeton, N.J.: D. van Nostrand, 1961), pág. 133.

a “razão discursiva”, já que ele mesmo nega que a razão discursiva possa ser utilizada para estabelecer valores éticos definitivos. Além disso, o homem cujos princípios éticos definitivos seriam capazes de fazê-lo apoiar o livre mercado deveria também ser censurado por Mises por ser igualmente “arbitrário” e “emocional”, mesmo caso ele tenha levado em consideração as leis da praxeologia antes de tomar definitivamente as suas decisões éticas. E nós vimos acima que, muito frequentemente, a maioria do público possui outros objetivos que ela julga, pelo menos até certo nível, serem mais importantes do que o seu próprio bem-estar material.

Assim, enquanto a teoria econômica praxeológica é extremamente útil para fornecer dados e compreensão para a formulação de políticas econômicas, ela não pode ser suficiente por si só para capacitar o economista a fazer qualquer pronunciamento de valor ou defender qualquer política pública que seja. Mais especificamente, nem a ciência econômica praxeológica *nem* o liberalismo utilitarista de Ludwig von Mises são suficientes para defender o *laissez faire* e a economia de livre-mercado. Para fazer tal defesa, é necessário ir além da ciência econômica e do utilitarismo para estabelecer uma ética objetiva que afirme o valor predominante da liberdade e que condene moralmente todas as formas de estatismo, do igualitarismo ao “assassinato de ruivos”, bem como aqueles objetivos como a cobiça pelo poder e a satisfação da inveja. Para que seja feita a defesa satisfatória da liberdade, não se pode ser um escravo metodológico de qualquer objetivo que a maioria do público por acaso deseje.

A liberdade negativa de Isaiah Berlin

Um dos mais conhecidos e influentes tratados atuais sobre a liberdade é o de Sir Isaiah Berlin. Em seu *Two Concepts of Liberty*, Berlin defende o conceito de "liberdade negativa" – ausência de interferência dentro da esfera de ação de uma pessoa – em oposição à "liberdade positiva", que não se refere a liberdade nenhuma, mas ao poder efetivo de um indivíduo ou ao domínio sobre si mesmo ou seu ambiente. Superficialmente, o conceito de liberdade negativa de Berlin parece similar à tese do presente livro: que a liberdade é a ausência de invasões ou de interferências fisicamente coercitivas da pessoa ou da propriedade de um individuo. No entanto, infelizmente, a falta de clareza do conceito de Berlin leva à confusão e à ausência de uma doutrina libertária sistemática e válida.

Uma das falácias e confusões de Berlin é reconhecida pelo próprio em um artigo e em uma edição posterior de seu livro original. Em seu *Two Concepts of Liberty,* ele havia escrito que "Normalmente se diz que eu sou livre quando nenhum ser humano interfere em minha atividade. A liberdade política, neste sentido, é simplesmente a área na qual um homem pode fazer o que ele quiser".[1] Ou, conforme Berlin afirmou posteriormente, "Na versão original de *Two Concepts of Liberty*, eu me refiro à liberdade como a ausência de obstáculos à realização dos desejos de um homem".[2] Mas, como depois ele reconheceu, um problema grave com esta formulação é que um homem pode ser considerado "livre" à medida que suas vontades e desejos são extintos, por exemplo, por condições externas. Como especifica Berlin em seu artigo corretivo,

> Se medidas de liberdade fossem uma função da satisfação de desejos, eu poderia aumentar a liberdade com a mesma eficácia tanto ao eliminar desejos quanto ao satisfazê-los; eu poderia tornar os homens (incluindo eu mesmo) livres ao condicioná-los a esquecer seus desejos originais que eu decidi não satisfazer.[3]

---

[1] Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1958), pág. 7.

[2] Isaiah Berlin, "Introdução," *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pág. xxxviii.

[3] Ibid., pág. xxxviii. Além disso veja William A. Parent, "Some Recent Work em o Conceito de Liberdade," *American Philosophical Quarterly* (julho 1974): 149–53. O professor Parent acrescenta a crítica de que Berlin negligencia os casos em que os homens agem de maneira em que não desejem ou queiram

Em sua última versão (1969), Berlin eliminou a passagem ofensiva, alterando a primeira declaração acima para que dissesse: "A liberdade política, neste sentido, é simplesmente a área na qual um homem pode agir sem ser obstruído por outros".[4] Porém, ainda permanecem problemas graves com esta ultima abordagem de Berlin. Pois Berlin explica agora que liberdade para ele é "a ausência de obstáculos a escolhas e a atividades possíveis", sendo os obstáculos colocados lá por "práticas humanas alteráveis".[5] Mas isto aproxima-se, como observa o professor Parent, da confusão de "liberdade" com "oportunidade", em resumo, de desfazer o próprio conceito de liberdade negativa de Berlin e substituí-lo pelo conceito ilegítimo de "liberdade positiva". Deste modo, conforme indica Parent, suponha que *X* se recusa a contratar *Y* porque *Y* é um ruivo e *X* não gosta de ruivos; certamente *X* está diminuindo o campo de oportunidades de *Y*, mas não se pode dizer que ele está invadindo a "liberdade" de *Y*.[6] Na verdade, Parent continua chamando a atenção para uma reiterada confusão de Berlin entre liberdade e oportunidade; assim, Berlin escreve que "a liberdade a qual me refiro é oportunidade para ação" (xlii) e identifica aumentos de liberdade com a "maximização de oportunidades" (xlviii). Conforme Parent destaca, "Os termos 'liberdade' e 'oportunidade' têm significados distintos"; alguém, por exemplo, pode não ter a oportunidade de comprar um ingresso para um show por inúmeras razões (e.g., ele está muito ocupado) e, não obstante, ele ainda estaria, de todos os modos significativos, "livre" para comprar tal ingresso.[7]

Assim, o erro fundamental de Berlin foi deixar de definir a liberdade negativa como a ausência de interferência física na pessoa ou na propriedade de um indivíduo, nos *direitos de propriedade justos* amplamente definidos. Por não ter conseguido chegar a esta definição, Berlin confundiu-se e acabou praticamente abandonando a própria liberdade negativa que tentou estabelecer e caindo, a contragosto, no campo da "liberdade positiva". Mais do que isto, Berlin, magoado

"verdadeiramente", de modo que Berlin teria que admitir que a liberdade de um homem não é reduzida se ele é impedido forçosamente de fazer alguma coisa que ele "não goste". No entanto, Berlin pode ser salvo neste ponto se interpretarmos "querer" ou "desejar" no sentido formal de um objetivo livremente escolhido por uma pessoa, ao invés de no sentido de algo que ele hedonísitca ou emocionalmente aprecie ou "goste" de fazer ou realizar. Ibid., págs. 150–52.

[4] Berlin, *Four Essays on Liberty*, pág. 122.

[5] Ibid., págs. xxxix–xl.

[6] Além disso, se alguém fosse proibir que *X* se recusasse a contratar *Y* por este último ser um ruivo, então *X* teve um obstáculo imposto à sua ação por uma prática humana alterável. Na definição revisada de liberdade de Berlin, portanto, a *remoção de* obstáculos não aumenta a liberdade, pois ela só pode beneficiar a liberdade de algumas pessoas em detrimento da liberdade de outras. Devo este ponto ao doutor David Gordon.

[7] Parent, "Some Recent Work," págs. 152–53.

pelas críticas que o acusavam de defender o laissez-faire, passou a fazer ataques frenéticos e autocontraditórios ao laissez-faire, como se de alguma forma ele fosse algo prejudicial à liberdade negativa. Por exemplo, Berlin escreve que os "males do laissez-faire irrestrito . . . conduzem a violações brutais da liberdade 'negativa' . . . incluindo da liberdade de expressão ou associação". Uma vez que o laissez-faire significa exatamente a total liberdade da pessoa e da propriedade, incluindo obviamente a liberdade de expressão e de associação como uma subdivisão dos direitos de propriedade privada, Berlin está dizendo disparates. E, em uma história parecida sem fundamento, Berlin escreve sobre

> o destino da liberdade pessoal durante o reinado do individualismo econômico irrestrito – sobre a condição da maioria prejudicada, principalmente nas cidades, que tinham os seus filhos destruídos nas minas ou nas fábricas, enquanto seus pais viviam na pobreza, na doença e na ignorância, um situação em que o gozo dos direitos legais pelos pobres e oprimidos . . . se tornou uma zombaria abominável.[8]

Como seria de se esperar, Berlin ataca posteriormente aqueles libertários laissez-faire puros e coerentes, como Cobden e Spencer, e favorece aqueles liberais clássicos confusos e incoerentes, como Mill e de Tocqueville.

Existe uma série de problemas graves e básicos com as críticas espalhafatosas de Berlin. Uma é a sua completa ignorância em relação aos historiadores modernos da Revolução Industrial, tais como Ashton, Hayek, Hutt e Hartwell, que haviam demonstrado que a nova indústria aliviou a pobreza e a fome anteriores dos trabalhadores, incluindo os operários infantis, ao invés de acontecer o contrário.[9] Mas, em um nível conceitual, também existem vários problemas. Primeiro, é autocontraditório e absurdo declarar que o laissez-faire ou o individualismo econômico poderiam prejudicar a *liberdade* pessoal; e, segundo, Berlin está na verdade abandonando explicitamente o próprio conceito de liberdade "negativa" em favor de conceitos de riqueza e de poder positivos.

Berlin alcança o ápice (ou o fundo do poço) de sua abordagem quando ele ataca diretamente a liberdade negativa por ela ter sido

---

[8] Berlin, *Four Essays on Liberty*, págs. xlv–xlvi.

[9] Veja F.A. Hayek, ed., *Capitalism and the Historians* (Chicago: University of Chicago Press, 1954); e R.M. Hartwell, *The Industrial Revolution and Economic* Growth (London: Methuen, 1971).

> usada para . . . armar o forte, o brutal e o inescrupuloso contra o humano e o fraco. . . . A liberdade para os lobos tem significado frequentemente a morte para as ovelhas. Não é necessário insistir, em nossos dias, na história manchada de sangue do individualismo econômico e da competição capitalista desenfreada.[10]

Aqui a falácia crucial de Berlin é identificar insistentemente a liberdade e a economia de livre mercado com os seus opostos – com a agressão coercitiva. Repare o seu uso frequente de termos como "armar", "brutal", "lobos e ovelhas", e "manchado de sangue"; todos são aplicáveis *somente* à agressão coercitiva tal como tem sido universalmente *empregada* pelo estado. Além disso, ele identifica então estas agressões com o seu oposto – o processo voluntário e pacífico de trocas livres na economia de mercado. O individualismo econômico irrestrito conduz, ao contrário, a trocas pacíficas e harmoniosas, que beneficiam mais precisamente os "fracos" e as "ovelhas"; são estes últimos que não sobreviveriam na lei da selva estatista, são estes que tiram maior proveito dos benefícios da economia livremente competitiva. Até mesmo um conhecimento superficial da ciência econômica, e em particular da Lei de Vantagens Comparativas ricardiana, teria esclarecido este ponto vital ao Sir Isaiah.[11]

---

[10] Berlin, *Four Essays on Liberty*, pág. xlv.

[11] Veja também Murray N. Rothbard, "Back to the Jungle?" em *Power and Market*, 2nd ed. (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), págs. 226–28.

F.A. Hayek e o conceito de coerção[1]

Em seu monumental trabalho *Os Fundamentos da Liberdade*, F.A. Hayek tenta estabelecer uma filosofia política sistemática em prol da liberdade individual.[2] Ele começa muito bem, definindo a liberdade como a ausência de coerção, defendendo, deste modo, a "liberdade negativa" de forma mais convincente do que Isaiah Berlin. Infelizmente, a falha grave e fundamental no sistema de Hayek aparece quando ele começa a definir "coerção". Pois, ao invés de definir coerção como se faz neste livro, como o uso invasivo de violência física ou a ameaça da mesma contra a pessoa ou propriedade (justa) de outro, Hayek define coerção de maneira muito mais confusa e desorganizada: e.g., como o "o controle exercido sobre uma pessoa por outra em termos de ambiente ou de circunstâncias, a ponto de, para evitar maiores danos, aquela ser forçada a agir para servir aos objetivos desta e não de acordo com um plano coerente que ela própria"; e novamente: "A coerção ocorre quando um indivíduo é obrigado a colocar suas ações a serviço da vontade de outro, não para alcançar seus próprios objetivos mas para buscar os da pessoa a quem serve."[3]

Para Hayek, "coerção" inclui, logicamente, o uso agressivo de violência física, porém, infelizmente, o termo *também* engloba ações pacíficas e não agressivas. Deste modo, Hayek declara que "a ameaça do uso de força ou violência é a mais importante forma de coerção. Eles não são, entretanto, sinônimos de coerção, pois a ameaça de força física não é a única forma pela qual a coerção é exercida".[4]

Então quais as outras "formas" não violentas pelas quais Hayek acredita que a coerção pode ser exercida? Algumas delas são formas de interação puramente voluntárias, como a de "um marido rabugento" ou de "uma esposa irritante", que podem tornar "a vida de alguém insuportável a menos que todas as suas vontades sejam obedecidas". Neste ponto, Hayek admite que seria um absurdo defender a condenação legal do mau humor ou do aborrecimento; mas ele o faz baseando-se no falho fundamento de que esta condenação implicaria

---

[1] Uma versão desta seção apareceu na edição de 1980 de *Ordo* (Stuttgart)

[2] F.A. Hayek, *Os Fundamentos da Liberdade* (Editora Visão Ltda. – Editora Universidade de Brasília, 1983).

[3] Ibid., págs. 17,145–146.

[4] Ibid., pág. 148.

em uma "coerção ainda maior". Mas a "coerção", na verdade, não é uma grandeza cumulativa; como é que podemos comparar quantitativamente os diferentes "graus" de coerção, principalmente quando eles envolvem comparações entre diferentes pessoas? Será que não há nenhuma diferença qualitativa fundamental, uma diferença de *tipo*, entre uma esposa irritante e o uso do aparato da violência física para condenar ou restringir este aborrecimento? Parece claro que o problema fundamental é que Hayek usa o termo "coerção" como um termo *portmanteau* para englobar não só a violência física como *também* as ações voluntárias, não violentas e não invasivas, como o aborrecimento. Logicamente, a questão é que a esposa ou o marido é livre para deixar o parceiro ofensivo, e que permanecer junto é uma escolha voluntária de parte dele ou dela. O aborrecimento pode ser estética ou moralmente deplorável, mas ele certamente não é "coercivo" em um sentido similar ao uso da violência física.

Tratar os dois tipos de ação juntos apenas causa confusão.

Todavia, não somente confusão, mas também autocontradição, pois Hayek engloba no conceito de "coerção" não só a violência física invasiva, i.e., uma ação ou troca compulsória, mas também certas formas pacíficas e voluntárias de *recusa* de se realizar trocas. Com certeza, a liberdade de se realizar uma troca *implica necessariamente* na liberdade equivalente de *não* se realizar uma troca. Não obstante, Hayek cognomina de "coercivas" certas formas de recusa pacífica de se realizar uma troca, aglutinando-as, deste modo, com trocas compulsórias. Hayek afirma especificamente que

> Há, inegavelmente, ocasiões em que as condições do mercado de trabalho criam oportunidades de verdadeira coerção. Em períodos de desemprego generalizado, a ameaça de demissão pode ser utilizada para compelir o empregado a desempenhar tarefas diferentes das estipuladas no contrato original. Numa pequena cidade mineira, o gerente da mina pode exercer por capricho uma pressão arbitrária sobre alguém com quem não simpatize.[5]

Entretanto, a "demissão" é simplesmente uma recusa do empregador dono do capital de realizar quaisquer trocas adicionais com uma ou mais pessoas. Um empregador pode se recusar a realizar tais trocas por muitas razões e não existe nenhum critério que não seja subjetivo que possibilite a Hayek o uso do termo "arbitrário". Por que seria uma razão mais "arbitrária" que a outra? Se Hayek quis insinuar que qualquer razão diferente da maximização o lucro monetário é "arbitrária", então

[5] Ibid., pp. 149–50.

ele ignora a revelação da Escola Austríaca de que as pessoas, mesmo nos negócios, agem para maximizar seus lucros "psíquicos" ao invés de monetários e que estes lucros psíquicos podem englobar todos os tipos de valores, nenhum dos quais é mais ou menos arbitrário do que o outro. Além disso, Hayek parece estar insinuando que os empregados possuem algum tipo de "direito" a continuar empregado, um "direito" que está em evidente contradição com os direitos de propriedade dos empregadores sobre seu próprio dinheiro. Hayek reconhece que a demissão normalmente é não "coerciva"; então por que ela haveria de ser coerciva em condições "críticas de desemprego" (em nenhum caso criadas pelo empregador) ou em uma cidade de mineração? Mais uma vez, os mineiros mudaram-se voluntariamente para a cidade minera e são livres para irem embora a qualquer hora que desejarem.

Hayek comete um erro parecido quando lida com a recusa de troca feita por um "monopolista" (o possuidor exclusivo de um recurso). Ele admite que "se . . . eu quisesse muito ser retratado por um famoso artista e se ele se recusasse a me retratar por menos de uma taxa muito elevada [ou se recusasse completamente?], claramente seria um absurdo dizer que eu estou sendo coagido". Entretanto, ele de fato aplica o conceito de coerção em um caso onde o monopolista possui a água em um Oásis. Suponha, diz ele, que as pessoas "se instalassem no local, supondo que a água estivesse sempre disponível a um preço razoável", que então as outras fontes de água secaram, e que as pessoas "não teriam outra escolha, para sobreviver, senão aceitar todas as condições impostas pelo dono da fonte. Este seria um caso evidente de coerção",[6] já que o bem ou serviço em questão é "crucial para a vida [deles]". Porém, já que o dono da nascente não envenenou agressivamente as nascentes concorrentes, ele certamente não está sendo "coercivo"; na verdade, ele está fornecendo um serviço vital e deveria ter o direito tanto de se recusar a vender quanto de cobrar qualquer coisa que os consumidores pagassem. A situação pode muito bem ser lastimável para os consumidores, assim como são muitas situações na vida, mas o fornecedor de um serviço extremamente vital e escasso está longe de ser "coercivo" ao se recusar a vender ou por estabelecer um preço que os compradores não estão dispostos a pagar. As duas ações estão dentro de seus direitos enquanto homem livre e enquanto dono de uma propriedade justa. O dono do Oásis é responsável somente pela existência de suas próprias ações e de sua própria propriedade; ele não é responsável pela existência do deserto ou pelo fato de que as outras nascentes secaram.[7]

[6] Hayek, *Os Fundamentos da Liberdade*, pág. 149.

[7] Além disto, conforme o professor Ronald Hamowy demonstra em uma crítica brilhante do conceito de

Avaliemos outra situação. Suponha que exista apenas um médico em uma comunidade e que uma epidemia se alastre; somente ele pode salvar a vida de muitos de seus concidadãos – com certeza uma ação crucial para a vida deles. Será que ele os estaria "coagindo" caso (a) se recusasse a fazer qualquer coisa, ou deixasse a cidade; ou caso (b) cobrasse um preço muito alto pelos seus serviços médicos de cura? Com certeza não. Antes de qualquer coisa, não há nada de errado em um homem cobrar de seus consumidores o valor de seus serviços, i.e., aquilo que eles estão dispostos a pagar. Ademais, ele tem todo o direito de se recusar a fazer qualquer coisa. Embora ele possa ser criticado moral ou esteticamente, como um autoproprietário de seu próprio corpo ele tem todo o direito de se recusar a curar ou de fazer isso por um preço alto; dizer que ele está sendo "coercivo" é além de tudo insinuar que é apropriado e *não* coercivo que seus clientes ou seus representantes *forcem* o médico a tratar deles: resumindo, isso é justificar a sua escravidão. Contudo, com certeza a escravidão, o trabalho forçado, deve ser considerada "coerciva" em qualquer significado sensato que o termo possa ter.

Tudo isto realça a natureza gravemente autocontraditória de se incluir uma troca ou atividade forçada *e* a *recusa* de alguém realizar uma troca no mesmo sentido de "coerção".

Conforme escrevi em outro lugar:

---

coerção de Hayek, e do "império da lei",

> nos deparamos com o que parece ser um problema insuperável – o que seria um preço "razoável"? Por "razoável" Hayek pode querer dizer "competitivo". Mas como é possível determinar qual o preço competitivo na ausência de competição? A ciência econômica não pode prever a magnitude cardinal de nenhum preço de mercado na ausência de um mercado. Qual é então o preço que devemos considerar "razoável", ou, indo direto ao ponto, em que preço o contrato altera a sua natureza e se torna um caso de "coerção"? É de um centavo por litro, de um dólar por litro, de dez dólares por litro? E se o dono da nascente não exigisse nada além da amizade dos colonos? Este "preço" é coercivo? Através de que princípio podemos decidir quando o acordo é um contratual simples e quando ele não é?

Além do mais, conforme afirma Hamowy,

> devemos enfrentar ainda uma dificuldade adicional. Será que o dono estaria agindo coercivamente caso se recusasse a vender sua água a *qualquer* preço? Suponha que ele considere sua nascente sagrada e sua água, santa. Oferecer a água aos colonos contrariaria suas profundas crenças religiosas. Aí está uma situação que não se enquadra na definição de coerção de Hayek, já que o dono da nascente não força nenhuma ação aos colonos. Contudo, ficaria parecendo que, dentro da própria estrutura de Hayek, esta é uma situação muito pior, já que a única "escolha" que resta agora aos colonos é morrer de sede.

Ronald Hamowy "Freedom and the Rule of Law in F.A. Hayek," *Il Politico* (1971–72): 355–56. Veja também Hamowy, "Hayek's Concept of Freedom: A Critique," New Individualist Review (abril 1961): 28–31.

Para o último trabalho sobre este assunto, veja Hamowy, "Law and the Liberal Society: F.A. Hayek's *Constitution of Liberty*," *Journal of Libertarian Studies* 2 (inverno 1978): 287-97; e John N. Gray, "F.A. Hayek on Liberty and Tradition," *Journal of Libertarian Studies* 4 (outono 1980).

Um tipo bem conhecido de "coerção privada" é o impreciso, porém ameaçador, "poder econômico". Um dos exemplos prediletos do exercício deste "poder" é o caso de um trabalhador demitido de seu emprego. . . .

Analisemos minuciosamente esta situação. O que exatamente o empregador fez? Ele se recusou a continuar a realizar determinada troca, a qual o trabalhador preferia ter continuado a realizar. Mais especificamente, *A*, o empregador, recusa-se a vender certa quantia de dinheiro em troca da compra dos serviços do trabalho de *B*. *B* gostaria de realizar certa troca; *A* não gostaria. O mesmo princípio pode ser aplicado a todas as trocas que a economia abrange. . . .

O "poder econômico", então, é simplesmente o direito de se recusar livremente a realizar uma troca. Todo homem tem este poder. Todo homem tem igualmente o direito de realizar uma troca oferecida.

Assim sendo, deveria ficar claro que o estatista do "caminho do meio", que reconhece o mal da violência, mas que acrescenta que, às vezes, a violência do governo é necessária para contrabalançar a "coerção privada do poder econômico", cai em uma contradição inescapável. *A* recusa-se a realizar uma troca com *B*. O que deveríamos dizer, ou o que o governo deveria fazer, se *B* brandisse uma arma e ordenasse que *A* realizasse a troca? Esta é a questão crucial. Há somente dois posicionamentos que podemos assumir nesta questão: ou *B* está cometendo um ato de violência e deveria ser impedido imediatamente, ou é perfeitamente justificável que *B* tome esta atitude porque ele está simplesmente "contrabalançando a coerção sutil" do poder econômico exercida por *A*. Ou a agência de defesa deve se apressar em defender *A*, ou deve se recusar deliberadamente a fazer isso, talvez até ajudando *B* (ou executando a tarefa de *B* por ele). Não existe meio termo!

B está cometendo um ato de violência; não há dúvidas em relação a isso. Nos termos das duas doutrinas (da argumentação "do poder econômico" e da libertária), esta violência ou é invasiva e, por conseguinte, injusta, ou defensiva e, por conseguinte, justa. Se adotarmos o argumento do "poder econômico", devemos escolher o segundo posicionamento; se o rejeitarmos, devemos adotar o primeiro. Se selecionarmos o conceito de "poder econômico", devemos

> utilizar violência para combater qualquer recusa de troca; se o rejeitarmos, utilizamos a violência para impedir qualquer imposição violenta de troca. Não há como escapar dessas duas escolhas, é uma ou outra. Os estatistas "do caminho do meio" não possuem maneiras lógicas de dizer que existem "muitas formas" de coerção injustificável. Ele deve escolher uma ou outra e tomar sua posição pelo mesmo critério. Ou ele deve dizer que existe apenas uma forma de coerção ilegal – a violência física manifesta – ou ele deve dizer que existe apenas uma forma de coerção ilegal – a recusa de troca.[8]

Além disso, criminalizar a recusa de se trabalhar equivale a criar uma sociedade de escravidão generalizada. Consideremos outro exemplo que Hayek apressadamente rejeita por ser *não coercivo*: "Não haverá coerção, por exemplo, se um convite para uma festa estiver condicionado a determinados padrões de conduta ou de indumentária".[9] No entanto, como o professor Hamowy demonstrou, este caso pode muito bem ser considerado "coerção" segundo o próprio critério de Hayek. Pois,

> pode ser que eu seja uma pessoa extremamente apegada à minha reputação social e minha ausência nesta festa ameaçaria muito minha posição social. Ademais, meu paletó está na lavanderia e não ficará pronto nesta semana . . . porém, a festa é amanhã. Sob estas condições, não poderia ser dito que a atitude do anfitrião de exigir que eu use os meus trajes formais como o preço para entrar em sua casa *é*, na verdade, uma atitude coerciva, visto que ela claramente ameaça a preservação de uma das coisas que eu mais valorizo, o meu prestígio social?

Além disso, Hamowy indica que, caso o anfitrião demandasse, como um preço para ser convidado à festa, "que eu limpasse toda a prataria e a louça usadas na festa", Hayek, ainda mais evidentemente, teria que chamar este contrato voluntário de "coercivo" segundo seu próprio critério.[10]

Numa tentativa de refutar a crítica incisiva de Hamowy, Hayek acrescentou posteriormente que "para constituir coerção, também

---

[8] Murray N. Rothbard, *Power and Market*, 2nd ed. (Kansas City: Sheed Andrews e McMeel, 1977), págs. 228–30.

[9] Hayek, *Os Fundamentos da Liberdade*, págs. 148–49.

[10] Hamowy, "Freedom and the Rule of Law," págs. 353–54.

seria necessário que a ação do repressor colocasse o coagido em uma posição que ele considere pior do que aquela em que estaria sem aquela ação".[11] Porém, conforme salienta Hamowy em sua resposta, isto não salva a recusa ilógica, por parte de Hayek, em adotar o óbvio disparate de se chamar um convite condicional a uma festa de "coercivo". Pois,

> o caso que acabou de ser descrito parece igualmente satisfazer essas condições; pois, enquanto é verdade que, em certo sentido, o meu suposto anfitrião expandiu o meu campo de alternativas por meio de seu convite, a situação *como um todo* (que deve incluir a minha incapacidade de adquirir um traje formal e a minha consequente frustração) do meu ponto de vista é pior do que a situação que prevalecia antes do convite, com certeza pior do que a que prevalecia antes de o meu suposto anfitrião decidir dar uma festa exatamente naquela data.[12]

Consequentemente, Hayek e o resto de nós somos obrigados a fazer uma de duas coisas: ou restringir rigorosamente o conceito de "coerção" à invasão da pessoa ou propriedade de outro por meio do uso ou ameaça de violência física; ou riscar completamente do mapa o termo "coerção" e simplesmente definir "liberdade" não como a "ausência de coerção", mas como a "ausência de violência física agressiva ou da ameaça dela". Hayek de fato reconhece que "a coerção pode ser de tal modo definida que se transforma em um fenômeno universal e inevitável".[13] Infelizmente, sua deficiência "de caminho do meio" de não restringir a coerção estritamente à violência provoca uma rachadura que se espalha por todo o seu sistema de filosofia política. Ele não pode salvar este sistema ao tentar distinguir, apenas quantitativamente, entre formas de coerção "suaves" e "mais severas".

Outra falácia fundamental do sistema de Hayek não é só a sua definição de coerção além do campo da violência física, mas também não ter conseguido distinguir entre coerção ou violência "agressiva" e "defensiva". Há toda uma diferença de gênero entre violência agressiva – assalto ou roubo – contra outra pessoa e o uso de violência para alguém se defender ou defender sua propriedade dessa agressão. A violência agressiva é criminosa e injusta; a violência defensiva é totalmente justa e apropriada; a primeira invade os direitos da pessoa e de

[11] F.A. Hayek, "Freedom and Coercion: Some Comments on a Critique by Mr. Ronald Hamowy," *Studies in Philosophy, Politics, and Economics* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), pág. 349.

[12] Hamowy, "Freedom and the Rule of Law," pág. 354n.

[13] Hayek, *Os Fundamentos da Liberdade*, pág.152.

propriedade, a segunda defende contra esta invasão. Porém, Hayek mais uma vez deixa de fazer esta crucial distinção qualitativa. Para ele, existem apenas graus relativos, ou quantidades, de "coerção". Deste modo, Hayek declara que "a coerção, de qualquer modo, não pode ser completamente evitada porque a única maneira de impedi-la é pela ameaça de coerção".[14]

A partir disso, ele continua agravando o erro ao acrescentar que "A sociedade livre tem resolvido esse problema conferindo o monopólio da coerção ao estado e tentando limitar esse poder a circunstâncias em que a ação do estado é necessária para impedir a coerção exercida pelos indivíduos".[15] Todavia, não estamos comparando aqui diferentes graus de uma massa indefinida que pode ser chamada de "coerção" (mesmo se a definirmos como "violência física"). Pois nós *podemos* evitar completamente a violência *agressiva* prevenindo-a por meio da compra de serviços de agências de defesa que são autorizadas a usar somente a violência *defensiva*. Nós não ficaremos abandonados aos martírios da "coerção" se definirmos tal coerção somente como violência agressiva (ou, alternativamente, se abandonarmos o termo "coerção" por completo e mantivermos a distinção entre violência agressiva e defensiva).

A segunda frase crucial de Hayek no parágrafo acima agrava muito mais o seu erro. Em primeiro lugar, em todo e qualquer acontecimento histórico, a "sociedade livre" nunca "conferiu" qualquer monopólio de coerção ao estado; jamais existiu qualquer forma de "contrato social" voluntário. Em todos os acontecimentos históricos, o estado se apoderou, por meio do uso da violência agressiva e da conquista, deste monopólio da violência na sociedade. E mais, o que o estado tem não é tanto um monopólio de "coerção", mas sim de violência *agressiva* (assim como defensiva), e este monopólio é estabelecido e mantido por meio do emprego sistemático de duas formas específicas de violência agressiva: imposto para a obtenção da renda do estado e a criminalização compulsória de agências de violência defensivas concorrentes dentro da extensão territorial conquistada pelo estado. Então, uma vez que a liberdade requer a eliminação da violência agressiva na sociedade (ao passo que preserva a violência

[14] Ibid., pág. 21. Uma falácia de Hayek aqui é defender que, se a coerção injusta é errada, então ela deveria ser minimizada. Ao invés disto, sendo imoral e criminosa, a coerção injusta deveria ser completamente proibida. Quer dizer, a questão não é minimizar certa quantidade (coerção injusta) por qualquer meio possível, incluindo novos atos de coerção injusta; a questão é impor uma rigorosa atitude restritiva a todas as ações. Para esta distinção, veja Robert Nozick, "Moral Complications and Moral Structures," *Natural Law Forum* (1968): lff.

[15] Hayek, *Os Fundamentos da Liberdade*, pág. 17.

defensiva contra possíveis invasores), jamais se pode justificar que o estado é um defensor da liberdade. Pois o estado sobrevive em virtude de seu emprego predominante e duplo da violência agressiva contra a verdadeira liberdade e propriedade dos indivíduos que ele *supostamente* deveria defender. O estado é qualitativamente injustificado e injustificável.

Deste modo, a justificação de Hayek para a existência do estado bem como o seu uso do imposto e outras medidas de violência agressiva baseiam-se em sua indefensável eliminação da distinção entre violência agressiva e defensiva e em sua aglutinação de todas as ações violentas com a rubrica única de graus variados de "coerção". Mas isto não é tudo. Pois, no decorrer da elaboração de sua defesa do estado e da ação estatal, Hayek não apenas amplia o conceito de coerção para além da violência física; ele *também* limita injustificadamente o conceito de coerção de modo a *excluir* certas formas de violência física agressiva. A fim de "limitar" a coerção do estado (i.e., para justificar a ação do estado *dentro* destes limites), Hayek declara que a coerção é minimizada ou até mesmo *deixa* de existir se os decretos sustentados na violência não são pessoais e arbitrários, mas se são promulgados sob a forma de regras gerais e universais, conhecidas por todos com antecedência (o "império da lei"). Assim, Hayek afirma que

A coerção que um governo ainda precisará usar . . . é reduzida ao mínimo, tornando-se tão inócua quanto possível, graças às restrições impostas por normas gerais conhecidas, de maneira que um indivíduo, na maioria das vezes, nunca precisará sofrer coerção, a não ser que se coloque numa situação em que saiba que será coagido. Mesmo quando não se pode evitar a coerção, ela é privada de seus efeitos mais prejudiciais quando se restringe a deveres limitados e previsíveis ou, pelo menos, quando é independente da vontade arbitrária de outra pessoa. Tornando-se essa coerção impessoal e dependente de normas gerais abstratas, cujos efeitos sobre os indivíduos não podem ser previstos na época em que as normas são estabelecidas, até os atos coercivos do governo se transformam em dados pelos quais o indivíduo pode pautar seus próprios planos.[16]

O critério da "possibilidade de ser evitada" de Hayek para ações alegadamente "não coercivas", embora violentas, é exposto sem rodeios como se segue:

> Desde que tenha prévio conhecimento de que, ao agir de determinada maneira, sofrerei coerção, e desde que possa

[16] Ibid., pág. 18.

> evitar tal conduta, nunca serei coagido. Pelo menos na medida em que as normas coercitivas não visem à minha pessoa, mas sejam formuladas de modo a ser igualmente aplicáveis a todos os cidadãos em situações semelhantes, elas não se distinguem de qualquer obstáculo natural que possa afetar meus planos.[17]

Mas, conforme o professor Hamowy salienta vigorosamente:

> Resulta disso que, se o Senhor *X* me avisa que ele irá me matar se eu comprar alguma coisa do Senhor *Y*, e se os produtos disponíveis na loja do Senhor *Y* também estão disponíveis em outro local (provavelmente na loja do Senhor *X*), esta ação da parte do Senhor *X* não é coerciva!

Pois comprar do Senhor *Y* é "evitável". Hamowy continua:

> A possibilidade de se evitar a ação é suficiente, de acordo com este critério, para estabelecer uma situação teoricamente idêntica a uma em que uma ameaça simplesmente não ocorre. A parte ameaçada não está *menos* livre do que ela estava antes de a ameaça ter sido feita se ela pode evitar a ação daquele que o ameaçou. De acordo com a estrutura lógica deste argumento, "ameaçar coerção" não é uma ação coerciva. Assim, se eu sei com antecedência que serei atacado por uma gangue se eu passar por certa vizinhança, e se eu posso evitar aquela vizinhança, então eu nunca fui coagido pela gangue. . . . Consequentemente, alguém poderia considerar a vizinhança dominada pela gangue. . . algo similar a um pântano infestado por pragas, ambos obstáculos evitáveis, nenhum visando pessoalmente a mim . . .

– e portanto, para Hayek não "coercivos".[18]

---

[17] Ibid., pág. 156.

[18] Hamowy, "Freedom and the Rule of Law," págs. 356–57, n. 356. De fato, em *Os Fundamentos da Liberdade*, pág. 156, Hayek afirma categoricamente que

> Quando diz respeito apenas a circunstâncias conhecidas que podem ser evitadas pelo objeto potencial de coerção, o tipo de coerção a que me refiro tem efeito muito diferente do da coerção verdadeira e inevitável. A grande maioria das ameaças de coerção a que uma sociedade livre tem de recorrer inclui-se neste tipo de coerção que pode ser evitada.

Conforme salienta o professor Watkins, de acordo com o critério que diz que uma situação não é coerciva quando ela é evitável, uma pessoa pode ser confrontada por uma

> "lei geral abstrata, igualmente aplicável a todos" que proíba a viagem para o exterior; e suponha que ela tenha um pai doente no exterior que quer visitar antes que ele morra. Sob o argumento de Hayek, não existe nenhuma coerção nem perda de liberdade aqui.

Deste modo, o critério da "possibilidade de ser evitada" de Hayek para determinar se existe ou não coerção leva a um enfraquecimento evidentemente absurdo do conceito de "coerção" e à inclusão de ações agressivas e evidentemente coercivas sob uma rubrica não coerciva benigna. E, mesmo assim, Hayek está até disposto a excluir o seu próprio critério deficiente da "possibilidade de ser evitada" em relação ao governo; pois ele reconhece que o imposto e o serviço militar, por exemplo, são, e deveriam ser, "inevitáveis". Mas eles também se tornam "não coercivos" porque:

> Tais atos são pelo menos previsíveis, visto que o estado os impõe independentemente de outros planos que o indivíduo tenha quanto ao emprego de suas energias; o que os isenta, em grande parte, da natureza malévola da coerção. Se a conhecida necessidade do pagamento de uma certa porcentagem de impostos se tornar um parâmetro pelo qual eu possa traçar meus planos, se o serviço militar for um período previsível de minha existência, então poderei programar minha vida e ser tão independente da vontade de outros indivíduos quanto se tornou possível em sociedade.[19]

O disparate de se considerar regras gerais, universais ("igualmente aplicáveis") e previsíveis como sendo um critério, ou uma defesa para a liberdade individual, quase nunca foi revelada tão incisivamente.[20] Pois isto significa que, e.g., se existe uma lei governamental geral em que *todas* as pessoas devem ser escravizadas por um ano a cada três anos, então esta escravidão universal não é de forma alguma "coerciva". Então, em que sentido as regras gerais hayekianas são superiores ou mais libertárias do que *qualquer caso concebível* de normas impostas por caprichos arbitrários? Vamos pressupor, por exemplo, duas possíveis sociedades. Uma é regida por uma vasta rede de leis gerais hayekianas, igualmente aplicáveis a todos, e.g., leis como: todos devem ser escravizados a cada três anos; ninguém pode criticar o governo, sob pena de morte; ninguém pode beber bebidas alcoólicas; todos devem se ajoelhar virados para Meca três vezes ao dia em determinadas horas; todos devem usar determinado uniforme verde etc. É evidente que esta sociedade, embora satisfaça totalmente o critério de

---

> Este agente não está sob o domínio da vontade de ninguém. Ele está somente se confrontando com o fato de que, se ele tentar ir para o exterior, ele será detido e punido.

J.W.N. Watkins, "Philosophy," em A. Seldon, ed., *Agenda for a Free Society: Essays on Hayek's The Constitution of Liberty* (London: Institute for Economic Affairs, 1961), págs. 39–40.

[19] Hayek, *Os Fundamentos da Liberdade*, pág. 156–57.

[20] Sobre o problema de a lei universal mudar conforme mais e mais tipos de circunstâncias específicas são incluídos na lei, veja G.E.M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy" Philosophy 33 (1958): 2.

Hayek de um império da lei não- coercivo, é completamente despótica e totalitária. Em contraste, vamos pressupor uma segunda sociedade que é totalmente livre, onde toda pessoa é livre para empregar sua pessoa e propriedade, realizar trocas etc. da maneira que ela achar melhor, *exceto* que, uma vez por ano, o monarca (que não faz absolutamente nada o resto do ano), comete um ato de invasão arbitrária contra um indivíduo que ele escolhe. *Qual* sociedade deve ser considerada mais livre, mais libertária?[21]

Assim, vemos que *Os Fundamentos da Liberdade* de Hayek não podem de maneira alguma fornecer o critério ou o princípio fundamental para um sistema de liberdade individual. Além das definições de "coerção" gravemente defeituosas, uma falha fundamental na teoria de direitos individuais de Hayek, como salienta Hamowy, é que eles não se originam em uma teoria moral ou em "algum acordo social não governamental independente", mas, ao contrário, eles emanam do próprio governo. Para Hayek, o governo – e o seu império – da lei cria direitos, ao invés de ratificá-los ou defendê-los.[22] Não é de se admirar que, no decorrer de seu livro, Hayek endosse uma longa lista de ações governamentais que claramente invadem os direitos e as liberdades dos cidadãos individuais.[23]

---

[21] Para uma crítica completa do critério da generalidade, igualdade de aplicação e previsibilidade do império da lei de Hayek, bem como as exceções admitidas pelo próprio Hayek, veja Hamowy, "Freedom and the Rule of Law," págs. 359–76. Isto inclui a crítica fundamental de Bruno Leoni de que, dada a existência (a qual Hayek aceita) de uma legislatura que muda as leis diariamente, não existe nenhuma lei "previsível" ou fixa em qualquer dado momento; não existem certezas ao longo do tempo. Veja Bruno Leoni, *Freedom and the Law* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1961), pág. 76.

[22] Veja Hamowy, "Freedom and the Rule of Law," pág. 358.

[23] Em seu mais recente tratado, Hayek não lida com o problema da coerção ou da liberdade. Ele, no entanto, tenta, de passagem, fazer frente à crítica de Hamowy e de outros ao emendar seu conceito de leis gerais e certas para isentar atos e ações solitários que não são "direcionados a outros". Enquanto o problema de leis religiosas pode ser evitado, a maioria dos problemas da discussão acima não envolve ações interpessoais e, portanto, continuam a impedir que o império da lei de Hayek seja um baluarte da liberdade individual. F.A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1973), págs. 101–2,170n. Em geral, o novo livro de Hayek é uma retratação bem-vinda da anterior fé na legislação e um retorno aos métodos de julgar encontrados na lei comum; no entanto, a analise é danificada gravemente por uma ênfase predominante dada ao propósito de a lei ser "realizadora de satisfações", que ainda se concentra em fins sociais ao invés de na justiça dos direitos de propriedade. Aqui é relevante a discussão anterior da teoria de "transferência de títulos" VS. a teoria de contratos das expectativas; veja págs. 211-219 anteriores.

29

Robert Nozick e a concepção imaculada do estado[1]

Anarquia, Estado e Utopia[2] de Robert Nozick é uma variante do tipo "mão invisível" de uma tentativa contratualista lockeana de justificar o estado, ou, ao menos, um estado mínimo limitado às funções de proteção. Partindo de um estado da natureza de livre-mercado anarquista, Nozick retrata o estado como algo que surge por meio de um processo de mão invisível que não viola os direitos de ninguém, primeiramente como uma agência de proteção dominante, depois como um estado "ultra mínimo", e depois, finalmente, como um estado mínimo.

Antes de embarcar em uma crítica detalhada dos vários estágios nozickianos, contemplemos as várias falácias graves contidas na própria concepção de Nozick; cada uma delas seria por si só suficiente para impugnar a sua tentativa de justificar o estado.[3] Primeiro, a despeito da tentativa[4] de Nozick de disfarçar o seguinte fato, é altamente relevante verificar se a engenhosa construção lógica de Nozick ocorreu alguma vez de verdade na realidade histórica: ou seja, se algum estado, ou a maioria, ou todos os estados, *de fato* se desenvolveu da maneira nozickiana. É um grave defeito por si só, por se tratar de uma instituição muito bem fundamentada na realidade histórica, que Nozick tenha deixado de fazer uma única menção ou referência à história de Estados reais. Na verdade, não existe sequer uma evidência de que algum estado tenha sido fundado ou desenvolvido da maneira nozickiana. Pelo contrário, as evidências históricas mostram que as coisas evoluíram de outra maneira: pois todos os estados cujos fatos estão acessíveis originaram-se por meio de um processo de violência,

---

[1] Uma versão desta seção apareceu em Murray N. Rothbard, "Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State," *Journal of Libertarian Studies* 1 (Inverno 1977): 45–57.

[2] Robert Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia* (Jorge Zahar Editor Ltda., 1991).

[3] Para outras críticas a Nozick, veja Randy E. Barnett, "Whither Anarchy? Has Robert Nozick Justified the State?" Journal of Libertarian Studies 1 (Inverno 1977): 15–21; Roy A. Childs, Jr., "The Invisible Hand Strikes Back," *Journal of Libertarian Studies* 1 (Inverno 1977): 23–33; John T. Sanders, "The Free Market Model Versus Government: A Reply to Nozick," *Journal of Libertarian Studies* 1 (Inverno 1977): 35–44; Jeffrey Paul, "Nozick, Anarchism and Procedural Rights," *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 4 (Outono 1977): 337-40; e James Dale Davidson, "Note on Anarchy, State, and Utopia," *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 4 (Outono 1977): 341–48.

[4] Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, parte I.

de conquista e de exploração: resumindo, de uma maneira que, o próprio Nozick teria que admitir, violou os direitos individuais. Como Thomas Paine escreveu em *Common Sense*, sobre a origem das monarquias e do estado:

> Se pudéssemos retirar a cobertura turva da antiguidade e rastrear o princípio de suas origens, não encontramos nada melhor que o principal rufião de alguma quadrilha irrequieta cujos modos selvagens ou astúcia superior lhe valeram o título de chefe entre os saqueadores e que, ao aumentar seu poder e estender o campo de suas depredações, intimidou as pessoas pacíficas e indefesas a comprar a sua salvação em troca de tributos frequentes.[5]

Repare que o "contrato" envolvido na explicação de Paine era da natureza de uma "máfia de proteção" compulsória ao invés de alguma coisa que o libertário identifique com um acordo voluntário.

Uma vez que a justificação de Nozick para os estados existentes – contanto que eles sejam ou se tornem mínimos – baseia-se na suposta concepção imaculada deles, e uma vez não existe nenhum desses estados, então não se pode justificar a existência de nenhum deles, *mesmo* se eles vierem a se tornar mínimos. Para ir além, podemos dizer que, *na melhor das hipóteses*, o modelo de Nozick pode justificar *unicamente* um estado que de fato tenha se desenvolvido por meio de seu método da mão invisível. Portanto, é da incumbência de Nozick juntar-se aos anarquistas e pedir a abolição de todos os estados existentes, e então relaxar e esperar que a sua suposta mão invisível aja. O único estado mínimo, *então*, que Nozick pode justificar, *na melhor das hipóteses*, é um que irá se desenvolver a partir de uma futura sociedade anarco-capitalista.

Segundo, *mesmo que* um estado existente tenha sido concebido imaculadamente, isto *ainda* não justificaria a sua existência atual. Uma falácia básica é endêmica a todas as teorias de contrato-social do estado, a saber, a que diz que qualquer contrato baseado em uma promessa é obrigatório e executável. Se, então, *todo mundo* – por si só uma suposição heróica – em um estado natural renunciou a todos ou a alguns de seus direitos em favor de um estado, os teóricos de contrato social consideram esta promessa obrigatória para todo o sempre.

No entanto, uma teoria de contratos correta, chamada por Williamson Evers de teoria da "transferência de títulos", declara que os únicos contratos válidos (e, portanto, obrigatórios) são aqueles

[5] *The Complete Writings of Thomas Paine*, P. Foner, ed. (New York: Citadel Press, 1945), vol. 1, pág. 13.

que renunciam àquilo que é, de fato, filosoficamente *alienável*, e que *apenas* os títulos específicos de propriedade são, então, alienáveis, de modo que as suas posses possam ser cedidas a alguma outra pessoa. Enquanto, ao contrário, os *outros* atributos do homem – mais especificamente, a sua autopropriedade sobre seu próprio corpo e sua própria vontade – são "inalienáveis" e, consequentemente, não podem ser entregues em um contrato obrigatório. Então, se ninguém pode entregar sua própria vontade, seu corpo ou seus direitos em um contrato executável, *a fortiori* ele não pode entregar as pessoas ou os direitos de suas gerações futuras. É isto que os pais fundadores queriam dizer ao afirmarem que os direitos são "inalienáveis", ou, como George Mason expressou em sua Declaração de Direitos da Virginia:

> Todos os homens nascem igualmente livres e independentes, têm direitos certos, essenciais e naturais dos quais não podem, pôr nenhum contrato, privar nem despojar sua posteridade.[6]

Assim, vimos (1) que nenhum estado existente foi concebido imaculadamente – muito pelo contrário; (2) que, portanto, o único estado mínimo que *talvez* pudesse ser justificado seria um que emergisse *depois* que um mundo anarquista de livre-mercado tivesse sido estabelecido; (3) que, portanto, Nozick, segundo a sua própria fundamentação, deveria se tornar um anarquista e então esperar a mão invisível nozickiana agir na sequência, e, finalmente, (4) que, *mesmo se* algum estado tivesse sido fundado imaculadamente, as falácias da teoria do contrato social significariam que nenhum estado atual, nem mesmo um mínimo, poderia ser justificado.

Vamos agora adiante para examinar os estágios nozickianos, especificamente a suposta necessidade e a moralidade das maneiras pelas quais os vários estágios se desenvolvem a partir do estágio precedente. Nozick começa presumindo que toda agência de proteção anarquista age moral e pacificamente, isto é, "tenta de boa fé agir dentro dos limites da lei natural de Locke".[7]

---

[6] Reproduzido em Robert A. Rutland, *George Mason* (Williamsburg, Va.: Colonial Williamsburg , 1961), pág. 111. Sobre a invalidade da alienabilidade da vontade humana, veja o cáp. 19, nota de rodapé 18. O grande líder Leveller inglês do século XVII Richard Overton escreveu:

> A cada indivíduo, a natureza concede uma propriedade individual, a qual não pode ser invadida ou usurpada por ninguém: pois, assim como cada um é ele mesmo, cada um tem também uma propriedade de si, sem a qual ele não poderia ser ele mesmo. . . . Meu e teu não podem existir, a não ser que exista isto: Nenhum homem tem poder sobre os meus direitos e as minhas liberdades, e eu não tenho sobre os de nenhum outro homem; posso ser apenas um indivíduo, desfrutar a mim mesmo e a minha própria posse.

Citado em Sylvester Petro, "Feudalism, Property, and Praxeology," em S. Blumenfeld, ed., *Property in a Humane Economy* (LaSalle, Ill.: Open Court, 1974), pág. 162.

[7] Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, pág. 29.

Primeiramente, Nozick presume que cada agência de proteção exigiria que cada um de seus clientes renunciasse ao direito de retaliação privada contra agressão, por meio de uma recusa de protegê-los frente a contra-retaliações.[8] Talvez sim, talvez não. A decisão caberia às várias agências de proteção presentes no mercado e com certeza não é autoevidente. Mesmo não considerando que seja algo provável, é certamente possível que elas fossem superadas por outras agências que não restringissem os seus clientes dessa maneira.

Nozick então segue adiante, passando a examinar as disputas entre clientes de agências de proteção diferentes. Ele oferece três cenários de como elas poderiam proceder. Porém dois desses cenários (e parte do terceiro) envolvem batalhas físicas entre as agências. Em primeiro lugar, estes cenários contradizem a própria suposição de Nozick da existência de um comportamento não agressivo e de boa fé de *cada* uma de suas agências, já que, evidentemente, em qualquer combate, pelo menos uma das agências estaria cometendo uma agressão. Além disso, economicamente, seria um absurdo esperar que as agências de proteção batalhassem fisicamente umas com as outras; estes combates alienariam clientes e seriam extremamente caros para que fosse útil de alguma maneira. É um absurdo pensar que, no mercado, as agências de proteção deixariam de fazer acordos antecipadamente com arbitradores ou tribunais de apelação privados a quem recorreriam quando desejassem solucionar qualquer disputa. Na verdade, uma parte vital do serviço judicial ou de proteção que um tribunal ou uma agência privada ofereceriam a seus clientes seria o fato de eles terem acordos para que as disputas fossem entregues a um determinado tribunal de apelação ou a um determinado arbitrador ou grupo de arbitradores.

Voltemos então ao crucial cenário 3 de Nozick, sobre o qual ele escreve:

> As duas agências . . . concordam em escolher e acatar as decisões de um terceiro juiz ou tribunal a que podem recorrer, quando diferentes seus respectivos juízos. (Ou podem estabelecer regras dispondo sobre que agência exerce jurisdição e em que circunstâncias.)[9]

Até aqui tudo bem. Mas então ele dá um salto gigantesco:

> "Dessa maneira emerge um sistema de cortes de apelação e regras acordadas sobre jurisdição e conflito de leis. Embora operem diferentes agências, há um sistema

[8] Ibid., pág. 30.

[9] Ibid., pág. 31.

> judiciário unificado, do qual todas elas são componentes". Eu argumento que o "dessa maneira" é totalmente ilegítimo e que o resto é um *non sequitur*.[10] O fato de que todas as agências de proteção terão acordos com todas as outras para submeter disputas a específicos tribunais de apelação ou arbitradores não implica em "um sistema judiciário unificado".

Pelo contrário, pode muito bem existir, e provavelmente existiriam, centenas, até milhares, de arbitradores ou de juízes de apelação que poderiam ser escolhidos e não existe razão para considerá-los parte de um único "sistema judiciário". Não existe razão, por exemplo, para imaginar ou para estabelecer um Supremo Tribunal unificado para resolver disputas. Uma vez que toda disputa tem duas e somente duas partes, só precisa haver uma terceira parte, um juiz ou arbitrador; existem atualmente nos Estados Unidos, por exemplo, mais de 23.000 arbitradores profissionais, e, presumivelmente, existiriam muitos milhares a mais se o sistema atual de tribunal governamental fosse abolido. Cada um desses arbitradores poderia fornecer um serviço de apelação ou de arbitragem.

Nozick alega que, a partir da anarquia, seria inevitável a emergência, como se fosse algo guiado por uma mão invisível, de uma agência de proteção *dominante* em cada extensão territorial, em que "praticamente todas as pessoas" daquela área estão incluídas. Porém vimos que seu principal fundamento para esta conclusão é totalmente inválido. Os outros argumentos de Nozick para esta proposição são igualmente inválidos. Ele diz, por exemplo, que, "ao contrário dos outros bens que são avaliados comparativamente, serviços concorrentes de proteção máxima não podem coexistir".[11] Por que *não podem* (certamente uma afirmação muito forte)?

Primeiro, porque "a natureza do serviço coloca . . . diferentes agências em violentos conflitos entre si" ao invés de numa simples competição por consumidores. Porém vimos que essa suposição de conflito é incorreta; primeiro, de acordo com os próprios fundamentos de Nozick de que cada agência agiria de modo não agressivo e, segundo, de acordo com seu próprio cenário 3, em que cada agência irá entrar em acordo com as outras para resolver disputas pacificamente. O segundo argumento de Nozick para essa alegação é que "uma vez que o valor de menos que o produto máximo declina desproporcionalmente com o número dos que o compram, os clientes não se satisfarão

---

[10] Para uma crítica similar de Nozick,veja a resenha de Hillel Steiner em *Mind* 86 (1977): 120–29.

[11] Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, pág. 32.

tranquilamente com o bem inferior e companhias concorrentes serão colhidas em uma espiral declinante". Mas *por quê*? Aqui Nozick está fazendo afirmações a respeito da economia de um mercado de proteção que são completamente infundadas. *Por que* existe esta "economia de escala" nos negócios de proteção que, na opinião de Nozick, conduz inevitavelmente a um monopólio praticamente natural em cada área geográfica? Isto certamente não é autoevidente.

Pelo contrário, todos os fatos-e neste ponto os fatos empíricos da história contemporânea e antiga são de novo diretamente relevantes--mostram exatamente o oposto. Existem, como foi mencionado acima, dezenas de milhares de arbitradores profissionais nos EUA; existem também dezenas de milhares de advogados e juízes, e um grande número de agências de proteção privadas que fornecem seguranças, guardas-noturnos etc. sem um único sinal sequer de um monopólio geográfico natural em algum desses campos. Então por que teria para agências de proteção sob o anarquismo?

E, se analisarmos as aproximações a sistemas de proteção e a tribunais anarquistas na história, mais uma vez vemos uma grande quantidade de evidências da falsidade da alegação de Nozick. Por centenas de anos, as feiras de Champagne foram o principal centro comercial da Europa. Vários tribunais, dos comerciantes, nobres, da Igreja etc. competiam por clientes. Não apenas jamais surgiu alguma agência dominante, como também elas sequer sentiram a necessidade de tribunais de apelação. Durante mil anos, a antiga Irlanda, até ser conquistada por Cromwell, desfrutou de um sistema de muitos juristas e escolas de juristas, e de muitas agências de proteção, que competiam dentro de áreas geográficas sem nenhuma se tornar dominante. Depois da queda de Roma, várias tribos bárbaras que coexistiam pacificamente adjudicavam suas disputas *dentro* dos limites de cada área, com cada membro da tribo encontrando-se sob sua própria lei e com adjudicações pacíficas combinadas entre estes tribunais e leis. Além disso, nos dias de hoje, de moderna tecnologia e de transporte e comunicação de baixo custo, a competição por meio de fronteiras geográficas seria até mais fácil; as agências de proteção "Metropolitana", "Imparcial", "Prudente", por exemplo, poderiam facilmente manter filiais em grandes áreas geográficas inteiras.

Na verdade, existem argumentos muito melhores para que os *seguros* fossem considerados um monopólio natural ao invés da proteção, já que um grande consórcio de seguros tenderia a reduzir os prêmios; e, mesmo assim, existe claramente muita competição entre as companhias seguradoras e haveria muito mais se elas não fossem limitadas por regulamentações estatais.

A alegação de Nozick de que uma agência dominante iria se desenvolver em cada área geográfica, então, é um exemplo de uma tentativa *a priori* ilegítima de se concluir o que o livre mercado faria, e é uma tentativa que insulta o conhecimento institucional e histórico concreto. Com certeza uma agência de proteção dominante *poderia possivelmente* surgir em uma determinada área geográfica, porém isto não é muito provável. E, como Roy Childs mostra em sua crítica a Nozick, mesmo se isto acontecesse, provavelmente não seria um "sistema judiciário unificado". Childs também afirma corretamente que juntar todas as agências de serviço de proteção e chamar isto de um monopólio unificado não é mais legítimo do que juntar todos os plantadores e produtores de alimentos do mercado e dizer que eles têm um "monopólio" ou "sistema" coletivo de produção de comida.[12]

Além disso, a lei e o estado são separáveis tanto historicamente quanto conceitualmente, e a lei se desenvolveria em uma sociedade de mercado anarquista sem nenhuma forma de estado. Mais especificamente, a *forma* concreta de instituições legais anarquistas – juízes, arbitradores, métodos processuais para resolver disputas etc. – de fato floresceriam por um processo de mão-invisível do mercado, enquanto que o Código de Leis básico (requerendo que ninguém invada a pessoa e a propriedade de ninguém) teria que ser consentido por todas as agências judiciais, assim como todos os juízes concorrentes uma vez consentiram em aplicar e estender os princípios básicos da lei comum ou consuetudinária.[13] Porém isto, novamente, não implicaria em nenhum sistema legal unificado ou em nenhuma agência de proteção dominante. Quaisquer agências que transgredissem o código libertário básico seriam ilegais e agressoras e o próprio Nozick reconhece que, desprovidas de legitimidade, estas agências provavelmente não se dariam muito bem em uma sociedade anarquista.[14]

Vamos presumir agora que uma agência de proteção dominante tenha surgido, por mais improvável que isso seja. Como então progredimos, sem violação dos direitos de ninguém, para o estado ultramínimo de Nozick? Nozick fala[15] sobre a situação em que se encontra a agência dominante quando ela vê as agências independentes, com seus procedimentos duvidosos, retaliando imprudente e irresponsavelmente contra os seus próprios clientes. Será que a agência

---

[12] Roy Childs, "Invisible Hand," pág. 25.

[13] Cf., Bruno Leoni, *Freedom and the Law* (Los Angeles: Nash Publishing, 1972), e F.A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1973).

[14] Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, pág. 32.

[15] Ibid., págs. 72–73.

dominante deveria ter o direito de defender os seus clientes contra estas ações imprudentes? Nozick alega que a agência dominante *possui* um direito de proibir procedimentos que coloquem seus clientes em risco, e que, *com isso*, esta proibição estabelece o "estado ultra-mínimo", no qual uma agência coercivamente obriga todas as outras agências a respeitar os direitos dos indivíduos.

Logo de início há dois problemas aqui. Em primeiro lugar, o que aconteceu com a resolução pacífica de disputas que caracterizou o cenário 3? Por que a agência dominante e as independentes não podem concordar em arbitrar ou adjudicar as suas disputas, de preferência antecipadamente? Ah, mas aqui encontramos a curiosa cláusula "portanto" de Nozick, que incorporou aqueles acordos voluntários em um sistema judiciário federal unificado. Em resumo, toda vez que a agência dominante e as agências independentes formulam suas disputas antecipadamente, Nozick *chama isso* de "uma agência", então, por definição, ele elimina o acordo pacífico de disputas *sem* um movimento progressivo em direção ao monopólio compulsório do estado ultra-mínimo.

Porém suponha, apenas para dar seguimento à argumentação, que concedemos a Nozick sua definição circular de "uma só agência". Seria justificável que a agência dominante criminalizasse seus concorrentes? Certamente não, mesmo se ela desejasse evitar combates. Pois e quanto aos muitos casos em que as agências independentes impõem justiça a seus próprios clientes, que não têm relação alguma com os clientes da agência dominante? Por meio de qual direito concebível a agência dominante pode se intrometer para criminalizar as adjudicações e as arbitragens pacíficas entre os próprios clientes das agência independentes, sem influência nenhuma em seus clientes? A resposta é absolutamente nenhum direito, de modo que a agência dominante, ao criminalizar concorrentes, está agredindo seus direitos e os direitos de seus clientes atuais ou potenciais. Além disso, como Roy Childs enfatiza, esta decisão de impor seu monopólio certamente não é a ação de uma mão invisível; é uma decisão *consciente*, altamente visível, e deve ser tratada em conformidade com isso.[16]

A agência dominante, afirma Nozick, tem o direito de impedir atividades "de risco" empreendidas pelas independentes. Mas e o que dizer das independentes? Elas têm o direito de impedir as atividades de risco da dominante? E não deve novamente surgir uma guerra de todos contra todos, em violação ao cenário 3, e também necessariamente incorrendo em alguma agressão contra direitos no curso dos enfrentamentos? Então onde estão as atividades morais do estado da natureza presumidas desde o começo por Nozick? Além disso, como

[16] Childs, "Invisible Hand," pág. 32.

mostra Childs, o que dizer do risco de se ter uma agência de proteção de monopólio compulsório? Como diz Childs:

> O que vai restringir seu poder? O que acontece caso ela assuma ainda mais poder? Uma vez que ela tenha um monopólio, qualquer disputa a respeito de suas funções são resolvidas e julgadas exclusivamente por ela mesma. Uma vez que procedimentos processuais criteriosos são caros, temos todas as razões para presumir que, sem concorrência, isto se tornará menos criterioso e, mais uma vez, somente ela pode julgar a legitimidade de seus próprios processos, conforme Nozick claramente nos diz.[17]

As agências concorrentes, seja esta concorrência real ou potencial, não apenas asseguram proteção de alta qualidade por um menor preço em comparação a um monopólio compulsório, mas elas também fornecem o genuíno sistema de freios e contrapesos do mercado contra qualquer agência única que ceda às tentações de ser uma "criminosa", isto é, de agredir contra as pessoas e propriedades de seus clientes ou não clientes. Se uma agência, entre muitas, torna-se criminosa, existem outras por perto para lutar contra ela em favor dos direitos de seus clientes; mas quem protege alguém do estado, seja ele ultramínimo ou mínimo? Se nos é permitido recorrer mais uma vez ao registro histórico, os terríveis anais de crimes e de assassinatos do estado no decorrer da história geram muita desconfiança quanto à pretensão de não ser perigosa a natureza de *suas* atividades. Eu argumento que os riscos da tirania do estado são muito maiores do que os riscos de se preocupar com um ou dois procedimentos duvidosos de agências de defesa concorrentes.

Porém isto está longe de ser tudo. Pois, uma vez que seja permitido fazer algo além da defesa contra um ato evidente de agressão real, uma vez que alguém possa usar a força contra alguém por causa de suas atividades "arriscadas", o céu é o limite, e, na prática, não existem restrições para a agressão contra os direitos dos outros. Uma vez que se permita que o "medo" de atividades "arriscadas" dos outros leve à ação coerciva, *então* qualquer tirania é justificada, e o estado "mínimo" de Nozick rapidamente se torna o estado "máximo". Eu defendo, de fato, que não há nenhum ponto de parada nozickiano entre o seu estado ultramínimo e o estado totalitário máximo. Não existe ponto de parada para a pretensa restrição ou detenção preventiva. Certamente a sugestão grotesca de Nozick de "compensações" sob a forma de "reuniões em centros de reabilitação" não é suficiente para repelir o fantasma do totalitarismo.[18]

---

[17] Ibid., págs. 27–28.

[18] Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia.*

Alguns exemplos: talvez o grupo social mais criminoso hoje nos Estados Unidos seja o de adolescentes masculinos negros. O risco de os membros deste grupo cometerem crimes é muito maior do que em qualquer outro grupo de idade, sexo ou cor. Por que então não trancafiar todos os adolescentes masculinos negros até que atinjam uma idade de risco menor? E, imagino eu, poderíamos então "compensá-los" dando comida saudável, roupas, diversões, e os capacitando para uma ocupação útil no campo de detenção "resort". Se não, por que não? Exemplo: o principal argumento a favor da Lei Seca foi o fato indubitável de que as pessoas cometem muito mais crimes, mais atos de negligência nas estradas, quando estão sob a influência de álcool do que quando estão totalmente sóbrias. Então por que não proibir o álcool, e com isso reduzir o risco e o medo, talvez "compensando" as infelizes vítimas da lei com o fornecimento grátis, financiado por impostos, de saudáveis sucos de uva? Ou então o infame plano do Dr. Arnold Hutschneker de "identificar" supostos criminosos futuros na escola primária, e então trancafiá-los e submetê-los a lavagens cerebrais adequadas? Se não, por que não?

Em cada um dos casos, eu argumento que existe apenas *um* porque não, e ele não deveria ser novidade para os libertários que presumivelmente acreditam na inalienabilidade dos direitos individuais: ou seja, ninguém tem o *direito* de coagir qualquer pessoa que não esteja diretamente empenhada em um ato *evidente* de agressão contra direitos. Permitir um mínimo afrouxamento deste critério, para incluir coerção contra "riscos" remotos, é sancionar agressões inadmissíveis contra os direitos dos outros. Além disso, qualquer afrouxamento deste critério é um passaporte para o despotismo ilimitado. Qualquer estado fundado sobre *estes* princípios foi concebido, não imaculadamente (i.e., sem interferir nos direito de ninguém), mas por meio de um ato selvagem de violação.

Deste modo, mesmo se o risco fosse mensurável, mesmo se Nozick pudesse nos fornecer um ponto limite onde as atividades passam a ser "muito" arriscadas, seu ritual de passagem da agência dominante para o estado ultramínimo ainda seria agressivo, invasivo e ilegítimo. Mas, além disso, conforme Childs mencionou, não há como mensurar a probabilidade de tal "risco", isso sem falar do medo (ambos os quais são puramente subjetivos)[19]. O único risco que pode ser medido é encontrado naquelas raras situações – tais como uma loteria ou uma roleta – onde os eventos individuais são randômicos, estritamente homogêneos e repetidos um número muito grande de vezes. Em quase

[19] Childs, "Invisible Hand," págs. 28–29.

todos os casos de ação humana real, estas condições não se aplicam, e, portanto, não há nenhum ponto limite de risco mensurável.

Isto nos leva ao conceito extremamente útil de Williamson Evers da "assunção racional de riscos". Vivemos em um mundo de imensuráveis e inevitáveis variedades de incertezas e de riscos. Em uma sociedade livre, com direitos individuais plenos, a assunção racional de riscos é feita pelo indivíduo em relação a sua própria pessoa e a sua propriedade justamente adquirida. Ninguém, então, tem o direito de coagir qualquer outra pessoa a reduzir *seus* riscos; esta hipótese de coerção é uma agressão e uma invasão que deve ser de fato impedida e punida pelo sistema legal. Logicamente, em uma sociedade livre, qualquer um pode tomar medidas para reduzir riscos que não invadam os direitos e propriedade de ninguém; por exemplo, ao fazer um seguro, operações de cobertura, compromissos de desempenho etc. Mas tudo isto é voluntário, e nenhuma dessas ações envolve cobrança de impostos ou monopólio compulsório. E, como afirma Roy Childs, qualquer intervenção coerciva nos dispositivos para riscos do mercado distancia o dispositivo social para riscos do *ideal*, e consequentemente, *aumenta* o risco para a sociedade.[20]

Um exemplo da sanção de Nozick à agressão contra os direitos de propriedade é a sua preocupação[21] com um proprietário privado de terra cercado por outros proprietários inimigos que não permitem que ele saia. À resposta libertária que diz que qualquer proprietário de terras racional teria primeiro adquirido os direitos de acesso dos proprietários a área ao redor de suas terras, Nozick introduz o problema de se estar rodeado por um conjunto tão numeroso de inimigos que ele, *mesmo assim*, não seria capaz de ir a lugar nenhum. Todavia, a questão é que este não é simplesmente um problema de propriedade de terras. Não apenas na sociedade livre, mas mesmo agora, suponha que um homem é tão detestado por todo mundo que ninguém irá negociar com ele ou permitir que ele entre em sua propriedade. Bem, então a única resposta é que esta é sua própria assunção racional de risco. Qualquer tentativa de romper este boicote voluntário por meio da coerção física é uma agressão ilegítima contra os direitos dos boicotadores. É preferível que este indivíduo faça alguns amigos, ou ao menos adquira aliados, o mais rápido possível.

Então como é que Nozick parte de seu estado "ultra-mínimo" para o "mínimo"? Ele afirma que o estado ultramínimo é obrigado a "compensar" os supostos compradores de serviços das

[20] Ibid., pág. 29.

[21] Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, pág. 71n.

independentes que foram impedidos, fornecendo a eles serviços de proteção – e *a partir disso* surge o estado mínimo ou o "guarda noturno".[22] Em primeiro lugar, esta também é uma decisão consciente e visível, certamente não é o processo de uma mão invisível. Porém, mais relevantemente, o princípio da compensação de Nozick apresenta um aspecto filosófico ainda pior, se é que isto é possível, do que sua teoria de riscos. Pois primeiro, a compensação, na teoria de punição, é simplesmente um método de se tentar recompensar a vítima de um crime; ela não deve sob nenhuma hipótese ser considerada uma sanção moral para o próprio crime.

Nozick questiona[23] se os direitos de propriedade significam que as pessoas têm a permissão de executar ações invasivas "contanto que elas compensem a pessoa cujos limites foram ultrapassados". Em contraposição a Nozick, a resposta deve ser não, em todos os casos. Como Randy Barnett afirma em sua crítica a Nozick, "Contrariamente ao princípio da compensação de Nozick, todas as violações dos direitos devem ser proibidas. Isto é o que direito significa". E, "enquanto que se pagar voluntariamente um preço de compra torna uma troca admissível, a compensação não torna uma agressão admissível ou justificada".[24] Os direitos não devem ser violados, ponto final, e a compensação é apenas um método de restituição ou de punição posterior ao fato; não deve ser permitido que eu soberbamente invada a casa de alguém e quebre sua mobília simplesmente porque estou preparado para "compensá-lo" mais tarde.[25]

Segundo, não há como saber, em cada caso, qual deveria ser a compensação. A teoria de Nozick depende de as escalas de utilidade das pessoas serem constantes, mensuráveis, e reconhecíveis a observadores externos, o que não acontece em nenhum dos casos.[26] A teoria subjetiva do valor austríaca mostra-nos que as escalas de utilidade das pessoas estão sempre sujeitas a mudanças e que elas não podem ser medidas nem reconhecidas por qualquer observador externo. Se eu compro um jornal por 15 centavos, então tudo que podemos dizer

---

[22] Além disso, na progressão nozickiana supõe-se que cada um dos estágios que originam o estado é moral, uma vez que isto supostamente ocorre sem violação dos direitos morais de ninguém. Neste caso, supõe-se que o estado ultramínimo seja moral. Porém, se é assim, como Nozick pode defender que o estado ultramínimo tem a *obrigação moral* de avançar até o estado mínimo? Pois, se o estado ultramínimo não proceder desta forma, então aparentemente ele é imoral, o que contradiz a suposição inicial de Nozick. Para esta questão, veja R.L. Holmes, "Nozick on Anarchism," *Political Theory* 5 (1977): 247ff.

[23] Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, pág. 75.

[24] Barnett, "Whither Anarchy?" pág. 20.

[25] Além disso, Nozick aumenta o fardo das vítimas ao compensá-las somente por ações que respondem "adequadamente" à agressão.

[26] Nozick, ibid., pág. 76, admite claramente a mensurabilidade da utilidade.

a respeito de minha escala de valor é que, no momento da compra, o jornal valia mais para mim do que os 15 centavos e isto é tudo. Esta avaliação pode mudar amanhã, e com certeza nenhuma outra parte de minha escala de utilidade é reconhecível para outros. (Um ponto secundário: o uso pretensioso de Nozick do conceito de "curva de indiferença" não é nem necessário neste caso, e ele acrescenta ainda mais falácias, pois a indiferença, por definição, jamais é mostrada em uma ação, em trocas reais, e é, portanto, desconhecida e objetivamente sem significado. Além disso, uma curva de indiferença postula dois eixos de commodity – e *quais* são os eixos da suposta curva de Nozick?)[27] Mas se não há como saber o que fará uma pessoa estar em melhor condição antes de qualquer troca específica, então não há como um observador externo, tal como o estado mínimo, descobrir quanta compensação é necessária.

A Escola de Chicago tenta solucionar este problema simplesmente presumindo que uma perda de utilidade da pessoa é medida pelo preço da perda em dinheiro; então, se alguém retalha o meu quadro e observadores externos determinam que ele poderia ter sido vendido por $2000, então esta é minha compensação apropriada. Mas primeiro, ninguém sabe realmente qual teria sido o preço de mercado, já que o mercado de amanhã pode muito bem ser diferente do mercado de ontem; e segundo, e mais importante, a minha ligação psíquica com o quadro pode valer muito mais para mim do que o preço em dinheiro, e não existe nenhuma maneira de alguém determinar o quanto pode valer a ligação psíquica; perguntar é inútil já que não há nada que me impeça de mentir exageradamente a fim de aumentar a "compensação".[28]

Além disso, Nozick não fala nada a respeito das indenizações que a agência dominante deveria conceder a *seus* próprios clientes por ter impedido as *suas* oportunidades de mudar suas contratações para as agências concorrentes. Contudo, suas oportunidades foram cerceadas compulsoriamente, e, além do mais, eles podem muito bem se dar conta de que se beneficiam com o empecilho que a concorrência fornece para os possíveis impulsos tirânicos da agência dominante. Porém *como* deve ser determinada a extensão desta compensação? Além disso, se a compensação aos clientes despojados da agência dominante é

---

[27] Devo este último ponto ao professor Roger Garrison da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade de Auburn.

[28] Nozick também utiliza o conceito de "custos de transações" e de outros custos ao concluir quais atividades podem ser proibidas com a compensação. Mas esta argumentação é inválida pelas mesmas razões, a saber, porque as transações e os outros custos são *subjetivos* a cada indivíduo, e não objetivos, e consequentemente não podem ser conhecidos por qualquer observador externo.

esquecido por Nozick, o que dizer dos dedicados anarquistas no estado natural anárquico? O que dizer a respeito dos seus traumas ao verem o surgimento nada imaculado do estado? *Quanto* deve ser pago a eles? Na verdade, a existência de um único anarquista fervoroso que não teria como ser compensado pelo trauma psíquico infligido nele pelo surgimento do estado é suficiente por si só para carbonizar o modelo supostamente não invasivo de Nozick da origem do estado mínimo. Para este anarquista absolutista, nenhuma quantidade de compensação bastaria para aplacar sua aflição.

Isso nos leva a outra falha do sistema nozickiano: o estranho fato de que a compensação paga pela agência dominante é paga não em dinheiro, mas na extensão de seus serviços, muitas vezes duvidosos, aos clientes de outras agências. E, não obstante, os defensores do princípio da compensação demonstraram que o *dinheiro* – que deixa os recebedores livres para comprar o que quiserem – é muito melhor do ponto de vista deles do que qualquer outro tipo de compensação. Porém, Nozick, ao postular a extensão da proteção como forma de compensação, nunca leva em consideração a alternativa do pagamento em dinheiro. Na verdade, para o anarquista, esta forma de "compensação" – a instituição do próprio estado – é uma autêntica ironia repulsiva. Como demonstra Childs convincentemente, Nozick

> deseja nos proibir de recorrer a qualquer uma das muitas agências concorrentes que não seja a agência de proteção dominante. O que ele pretende nos oferecer como *compensação* por termos sofrido esta proibição? Ele é excessivamente generoso: ele irá nos dar nada mais nada menos do que *o estado*. Deixe-me ser o primeiro a rejeitar publicamente esta oferta reconhecidamente generosa. Mas . . . a questão é que nós não podemos rejeitá-la. Ela é impingida sobre nós, quer gostemos ou não, quer estejamos ou não dispostos a aceitar o estado como compensação.[29]

Além disso, não há nenhuma garantia sequer, mesmo de acordo com os próprios termos de Nozick, de que o estado mínimo compensará todo mundo uniformemente, conforme ele postula; com certeza, não existe nenhuma probabilidade de as escalas de valor de todos serem idênticas. Mas então *como* as diferenças devem ser descobertas e as compensações diferentes, pagas?

Mesmo se nos confinamos às pessoas compensadas de Nozick – os ex ou pretendentes a clientes das agências concorrentes – *quem* são elas? Como elas podem ser identificadas? Pois, de acordo com os

[29] Childs, "Invisible Hand," pág. 27.

próprios termos de Nozick, *somente* aqueles clientes atuais ou pretendentes a clientes das agências concorrentes necessitam de compensação. Mas como distinguir, conforme deveria fazer a compensação apropriada, entre aqueles que foram impedidos de recorrer à agência concorrente que desejavam e que, por conseguinte merecem compensação, e aqueles que não teriam sido clientes das independentes de jeito nenhum, i.e., que, por conseguinte, não necessitam compensação? Ao não fazer estas distinções, o estado mínimo de Nozick sequer se compromete com as compensações apropriadas, segundo os próprios termos de Nozick.

Childs levanta outra excelente questão sobre a forma de compensação prescrita pelo próprio Nozick – as terríveis consequências para o estado mínimo do fato de que o pagamento destas compensações necessariamente elevaria os custos, e, portanto, os preços cobrados pela agência dominante. Conforme Childs declara:

> Se o estado mínimo deve proteger a todos, mesmo aqueles que não podem pagar, e se ele deve compensar a todos aqueles a quem proíbe ações arriscadas, então isto tem que significar que ele irá cobrar de seus clientes originais mais do que ele cobraria no caso do estado ultramínimo. Porém isto aumentaria, *ipso facto*, o número daqueles que, devido a suas curvas de demanda, teriam escolhido as agências não dominantes . . . ao invés da agência dominante transformada em estado ultramínimo transformado em estado mínimo. Será que o estado mínimo então deve protegê-los sem nenhuma cobrança, ou compensá-los por tê-los impedido de recorrerem a outras agências? Se sim, então, mais uma vez, ele deve ou aumentar o preço cobrado dos clientes remanescentes, ou reduzir seus serviços. Em qualquer um dos casos, isto novamente causa o aumento do número daqueles que, dada a natureza e o formato de suas curvas de demanda, teriam escolhido as agências não dominantes no lugar da agência dominante. Será que então estes devem ser compensados? Se sim, então o processo se arrasta até o ponto em que ninguém, a não ser alguns ricos fanáticos defensores de um estado mínimo, estaria disposto a pagar por serviços muitíssimo reduzidos. Se isto acontecesse, há razões para crer que, em pouco tempo, o estado mínimo seria jogado na lata de lixo da história, coisa que, em minha opinião, é imensamente merecida.[30]

Um ponto tangencial, porém importante, a respeito da compensação: adotando o infeliz “proviso” de Locke, na apropriação original de direitos de propriedade em terras nunca usadas, Nozick declara que ninguém pode se apropriar de terras nunca usadas se a população

[30] Ibid., pág. 31.

restante que deseja ter acesso a terra ficar em "situação pior".[31] Porém, novamente, como sabemos se eles estão em situação pior ou não? Na verdade, o proviso de Locke pode levar à criminalização de *toda* a posse privada de terra, já que alguém pode sempre dizer que a redução de terras disponíveis deixa todas as outras pessoas que poderiam ter se apropriado da terra em situação pior. Na realidade, não existe nenhum modo de medir ou saber quando elas estão em situação pior ou não. E mesmo se eles estivessem, eu argumento que esta, também, é a assunção racional de risco deles. Todo mundo deveria ter o direito de se apropriar de terras ou de outros recursos previamente sem dono. Se os que chegarem depois estiverem em situação pior, bem, então esta é a assunção racional de risco deles neste mundo livre e incerto. Não existe mais uma vasta região inexplorada nos Estados Unidos e não há motivos para lamentar esse fato. Na verdade, podemos geralmente obter tanto "acesso" quanto for desejado a estes recursos pagando um preço de mercado por eles; mas, mesmo se os donos se recusarem a vender ou alugar, isto deveria ser o direito deles em uma sociedade livre. *Aliquando dormitat et* Locke.[32]

Chegamos agora em outro ponto crucial: quando Nozick afirma que é possível criminalizar as atividades arriscadas de alguém, contanto que lhe seja oferecida uma indenização, ele baseia-se em sua alegação de que ninguém tem o direito de se engajar em atividades ou trocas "não produtivas" (incluindo arriscadas), e que, portanto, elas podem ser legitimamente proibidas.[33] Pois Nozick reconhece que, se as atividades arriscadas dos outros fossem legítimas, então a proibição e a compensação não seriam válidas, e que então seria exigido que nós "ao invés disso que negociássemos um contrato com elas, mediante o qual concordamos em não praticar o ato de risco em questão. Por que deveríamos oferecer-lhes um incentivo, contratá-las, ou suborná-las para que não pratiquem o ato?"[34] Resumindo, se não fosse pela falaciosa teoria de atividades "não produtivas" ilegítimas, ele teria que admitir os direitos de as pessoas de se engajarem nestas atividades, os princípios da compensação e da proibição de risco cairiam por terra e nem o estado ultramínimo de Nozick nem o seu estado mínimo seriam justificados.

E aqui chegamos ao que nós podemos chamar de princípio da "morte súbita" de Nozick. Pois, em seu critério de troca "produtiva",

---

[31] Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*.

[32] Nozick igualmente reitera a posição de Hayek sobre a cobrança pelo uso do único poço de uma região. Ibid., pág. 180. Veja também pág. 297 anterior.

[33] Veja Barnett, "Whither Anarchy?" pág. 19.

[34] Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, págs. 83–84.

cada parte estaria em melhor situação se a outra jamais tivesse existido, pois se considera que, em uma troca "não produtiva", uma parte estaria em melhor situação se a outra morresse de repente.[35] Deste modo, "se lhe pago para não me prejudicar, nada ganho que já não possuiria se você não existisse absolutamente ou existisse sem nada ter a ver comigo."[36] O "princípio da compensação" de Nozick afirma que uma atividade "não produtiva" pode ser proibida contanto que a pessoa seja compensada pelos benefícios de que ele foi forçado a abrir mão com a imposição da proibição.

Vamos ver então como Nozick aplica o seu critério de compensação e de "não produtividade" ao problema da chantagem.[37] Nozick tenta restaurar a criminalização da chantagem declarando que contratos "não produtivos" deveriam ser ilegais, e que um contrato de chantagem é não produtivo porque um chantageado está em pior situação por causa da simples existência do chantagista.[38] Resumindo, se o chantagista Smith morresse subitamente, Jones (o chantageado) estaria em melhor situação. Ou, em outras palavras, Jones não está pagando para Smith deixá-lo em uma situação melhor, mas para *não* deixá-lo em uma situação *pior*. Contudo, certamente o último *também* é um contrato produtivo, porque Jones ainda está em uma situação melhor ao fazer a troca do que *estaria* caso ela não fosse realizada.

Contudo, esta teoria coloca Nozick em águas muito turvas, como ele mesmo admite (embora não completamente). Ele reconhece, por exemplo, que a sua argumentação para declarar a chantagem ilegal o obrigaria também a declarar o seguinte contrato ilegal: Brown vai até seu vizinho do lado Green e faz a seguinte proposição: eu pretendo construir um edifício cor-de-rosa em minha propriedade de tal maneira (coisa que ele sabe que Green acha horrível). No entanto, eu não vou construir este edifício se você me pagar X em dinheiro. Nozick reconhece que, em seu modelo, este também teria que ser um contrato ilegal, porque Green estaria pagando a Brown para não ficar em pior situação, e, deste modo, o contrato seria "não produtivo". Em essência, Green estaria em melhor situação se Brown caísse morto.

---

[35] Apliquemos o conceito nozickiano de "troca não produtiva" ao seu próprio processo de se chegar ao estado. Se a agência de proteção dominante não existisse, então os clientes das outras agências estariam em uma situação melhor, já que eles preferem contratar estas agências independentes. Porém, então, na própria demonstração de Nozick, segundo seu próprio principio da "morte súbita", estes clientes foram vítimas de uma troca não- produtiva com a agência de proteção dominante e, por conseguinte, estão autorizados a proibir as atividades desta agência. Devo este brilhante ponto ao Doutor David Gordon.

[36] Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, págs. 25-27.

[37] Para nossa própria teoria da legalidade dos contraltos de chantagem, veja 191-192 anteriores.

[38] Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, págs. 25-27.

Entretanto, é difícil para um libertário inserir esta criminalização em qualquer teoria plausível de direitos de propriedade, ainda mais na que foi exposta neste livro. Ademais, analogamente ao exemplo anterior da chantagem, Nozick reconhece que *seria* legal, em seu modelo, que Green, ao descobrir sobre o projeto do edifício cor-de-rosa de Brown, fosse até ele e oferecesse um pagamento a ele em troca dele não dar seguimento a seu projeto. Mas por que esta troca seria "produtiva" simplesmente por ter sido Green quem fez a oferta?[39] Que diferença faz *quem* faz a oferta nesta situação? Será que Green *ainda* não estaria em melhor situação se Brown morresse subitamente? E, novamente, seguindo a analogia, será que Nozick consideraria ilegal que Brown recusasse a oferta de Green e *então* pedisse um valor maior? Por quê? Ou, mais uma vez, será que Nozick consideraria ilegal que Brown sutilmente fizesse que Green ficasse sabendo a respeito do seu projeto do edifício cor-de-rosa, digamos, por exemplo, ao anunciá-lo no jornal e ao mandar para ele uma edição, e então, deixar que as coisas acontecessem naturalmente? Este não seria um ato de cortesia? E por que uma simples *propaganda* deveria ser ilegal?

Nitidamente, quanto mais analisamos as implicações da teoria de Nozick, mais débil se torna a sua defesa. Nozick, além disso, deixou mesmo de considerar a multíplas implicações de seu princípio da "morte súbita". Se ele está dizendo, aparentemente, que A está "coagindo" ilegitimamente B se B se encontrar em melhor situação caso A morra, consideremos o seguinte caso: Brown e Green estão disputando lance a lance um quadro em um leilão. Já não resta mais ninguém disputando com os dois. Será que Green estaria em melhor situação se Brown caísse morto? Brown, portanto, não está de alguma forma coagindo ilegalmente Green, e, portanto, será que a participação de Brown no leilão deveria ser criminalizada? Ou, *per contra*, Green não está coagindo Brown da mesma maneira; não seria então a participação *de Green* no leilão que deveria ser criminalizada? Se não, por que não? Ou suponha que Brown e Green estão disputando a mão da mesma garota; será que cada um deles não ficaria em melhor situação se o outro morresse, e a participação de um dos dois ou de ambos no cortejo não deveria, portanto, ser considerada ilegal? As ramificações são praticamente ilimitadas.

Nozick atola-se ainda mais na lama quando acrescenta que uma troca de chantagem não é "produtiva" porque uma das partes (o

[39] Nozick deixa de responder a questão crucial; ele simplesmente afirma que esta "seria uma troca produtiva." Ibid., pp. 84, 240 n. 16. Ironicamente, Nozick aparentemente foi forçado a se retratar – admitindo a "produtividade" da troca no caso de Green fazer a oferta – diante da argumentação do professor Ronald Hamowy: é irônico porque Hamowy, como vimos anteriormente, teceu também uma crítica demolidora da definição (de certa forma similar) de coerção do professor Hayek.

chantageado) não se encontra em situação pior se a troca for declarada ilegal. Mas isto, logicamente, não é verdade: como o professor Block destaca, criminalizar um contrato de chantagem significa que o chantagista perde o incentivo de *não* disseminar a informação a respeito da parte chantageada, até então secreta e indesejada. Não obstante, depois de ter afirmado duas vezes que a vítima não estaria "em situação pior" com a criminalização da troca de chantagem, Nozick admite imediata e ilogicamente que "as pessoas valorizam o silêncio do chantagista, e por isso pagam por ele". Neste caso, se o chantagista é proibido de cobrar pelo seu silêncio, ele não precisa mantê-lo e, consequentemente, esta proibição deixa o pagador da chantagem em situação pior!

Nozick acrescenta, sem fundamentar a sua afirmação, que "permanecer em silêncio não é uma atividade produtiva". Por que não? Aparentemente porque "suas vítimas estaria em uma situação tão boa quanto a que estariam se o chantagista jamais tivesse existido". Voltamos ao princípio da "morte súbita". Mas, então, contrariando sua própria linha de pensamento, Nozick acrescenta – de forma incoerente com sua própria declaração de que o silêncio do chantagista não é produtivo – que "De acordo com o ponto de vista que assumimos aqui, o vendedor de tal silêncio poderia legitimamente cobrar apenas por aquilo a que renuncia com o silêncio. O que renuncia não inclui o pagamento que poderia ter recebido para abster-se de revelar suas informações". Nozick acrescenta que, enquanto um chantagista pode cobrar a quantia de dinheiro que ele teria recebido por revelar a informação, "ele não poderia cobrar o melhor preço que pudesse obter do comprador de seu silêncio".[40]

Assim, com sua inconsistente indecisão entre declarar a chantagem ilegal e permitir somente um preço que o chantagista poderia receber vendendo a informação, Nozick se sujou com um conceito inaceitável de "preço justo". Por que não é lícito cobrar o preço anterior? Por que não cobrar qualquer preço que o chantageado esteja disposto a pagar? Em primeiro lugar, ambas as transações são voluntárias e estão compreendidas dentro dos limites dos direitos de propriedade das duas partes. Segundo, *ninguém sabe*, tanto conceitualmente quanto na prática, qual preço o chantagista teria conseguido no mercado por seu segredo. Ninguém é capaz de predizer um preço de mercado antes da troca realmente ocorrer. Terceiro, o chantagista pode não só apenas estar ganhando dinheiro com a troca; ele pode também ganhar satisfação psíquica – talvez ele não goste do chantageado, ou talvez

---

[40] Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, pág. 98 –99.

ele goste de vender segredos e, por conseguinte, possa "ganhar" da venda para terceiros mais que apenas um retorno financeiro. Aqui Nozick trai a sua própria causa ao reconhecer que o chantagista "que sente *grande prazer* em revelar segredos poderia cobrar de modo diferente"[41] Porém, neste caso, que agência externa de execução legal será capaz de descobrir *qual a extensão* do prazer do chantagista em revelar segredos e, portanto, qual preço ele pode legalmente cobrar da "vítima"? Em termos mais gerais, é conceitualmente impossível descobrir a existência ou a extensão de seu prazer subjetivo ou de quaisquer outros fatores psíquicos que possam entrar em sua escala de valor e, portanto, em sua troca.

E em quarto lugar, suponha que tenhamos o pior caso de Nozick, de um chantagista que não encontre nenhum preço monetário para seu segredo. Porém, se a chantagem fosse criminalizada, seja totalmente ou na versão de "preço justo" de Nozick, o chantagista frustrado iria simplesmente disseminar o segredo de graça – ele doaria a informação (o "fofoqueiro ou linguarudo" de Block). Ao fazer isso, o chantagista estaria simplesmente exercendo o seu direito de usar seu corpo, neste caso, a sua liberdade de expressão. Não pode existir um "preço justo" para restringir este direito, pois ele não tem um valor objetivamente mensurável.[42] Seu valor é subjetivo ao chantagista, e não é justo restringir o seu direito. E, além disso, a vítima "protegida" com certeza fica, neste caso, em uma situação pior devido à proibição da chantagem.[43]

Devemos então concluir que, com a moderna teoria econômica pós-medieval, o *único* "preço justo" para qualquer transação é o preço voluntariamente consentido por ambas as partes. Ademais, e de modo mais geral, temos que nos juntar à moderna teoria econômica classificando *todas* as trocas voluntárias como "produtivas", admitindo que as duas partes ficam em situação melhor ao realizar a troca. Todo bem ou serviço comprado voluntariamente por um usuário ou

---

[41] Ibid., pág. 99n.

[42] Veja Barnett, "Whither Anarchy?" págs. 4–5.

[43] Em seu *Anarquia, Estado e Utopia*, pág. 99, Nozick aumenta as suas falácias ao estabelecer uma comparação entre chantagem e proteção da máfia organizada, indicando que, ao passo que a proteção é produtiva, a venda "da simples abstenção de o mafioso lhe causar danos" não é. Porém o "dano" que o mafioso protetor usa para ameaçar não é o exercício da liberdade de expressão e sim uma violência agressiva, e a ameaça de cometer violência agressiva é ela mesma uma violência agressiva. A diferença aqui não é a diferença falaciosa entre "produtiva" e "não produtiva", mas entre "voluntária" e "coerciva" ou "invasiva" – a própria essência da filosofia libertária. Como o professor Block demonstra,

> Na agressão, o que está sendo ameaçado é a violência agressiva, algo que o agressor não tem direito de fazer. No entanto, na chantagem, o que está sendo "ameaçado" é algo que o chantagista *tem* certamente todo o direito de fazer! Exercer seu direito de liberdade de expressão, de fofocar sobre aquilo que ele sabe.

Walter Block," The Blackmailer as Hero," *Libertarian Forum* (dezembro 1972): 3.

consumidor o beneficia e, portanto, do ponto de vista dele, é "produtivo". Consequentemente, todas as tentativas de Nozick de justificar a criminalização da chantagem ou a sua limitação a algum tipo de preço justo de chantagem (bem como para todos os outros contratos que negociem a inatividade de uma pessoa) desmoronam completamente. Mas isto também significa que sua tentativa de justificar a proibição de *todas* as atividades "não produtivas" – incluindo risco – falham do mesmo modo, e, consequentemente, *só por esta razão*, já falham as suas tentativas de justificar o seu estado ultramínimo (e mínimo).

Ao aplicar esta teoria às atividades arriscadas "não produtivas" e geradoras de medo das agências independentes que supostamente justificam a imposição do monopólio coercivo do estado ultra-mínimo, Nozick concentra-se em sua afirmação de "direitos processuais" de cada indivíduo, que ele diz ser o "direito de que sua culpa seja determinada pelos procedimentos conhecidos menos perigosos para apurá-la, isto é, pelos que têm menor probabilidade de julgar culpada uma pessoa inocente."[44] Aqui Nozick acrescenta aos habituais direitos naturais *substantivos* – ao uso da própria pessoa e das propriedades justamente adquiridas sem recorrer à violência – supostos "direitos processuais", ou direitos a certos processos para determinar a inocência ou a culpa.

Mas uma distinção vital entre um "direito" genuíno e um espúrio é que o primeiro não exige nenhuma ação positiva de ninguém a não ser a não interferência. Deste modo, um direito à pessoa ou propriedade não depende de tempo de espaço nem do número ou da riqueza das outras pessoas na sociedade; Crusoé pode ter este direito em relação a Sexta-feira como qualquer um pode tê-lo nas sociedades industriais avançadas. Por outro lado, um suposto direito "a um salário digno" é um direito espúrio, já que seu cumprimento exige uma ação positiva por parte de outras pessoas, bem como a existência de um número suficiente de pessoas com renda ou riqueza suficiente para satisfazer esta reivindicação. Portanto tal "direito" não pode ser independente de tempo, de lugar ou da quantidade ou condição das outras pessoas da sociedade.

Porém um "direito" a um processo que implique os menores riscos certamente exige ações positivas de um número suficiente de pessoas especializadas para poder atendê-lo; logo este não é um direito genuíno. Além disso, este direito não pode ser deduzido a partir do direito básico de autopropriedade. Pelo contrário, todo mundo possui o direito absoluto de defender a sua pessoa e a sua propriedade de

---

[44] Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, pág. 114.

invasões. Por sua vez, o criminoso não tem nenhum direito de defender os seus bens adquiridos de maneira ilícita. Contudo, a escolha do *procedimento* que será adotado por cada grupo de pessoas para defender seus direitos – seja, por exemplo, a autodefesa pessoal ou o uso de tribunais ou agências de arbitragem – dependerá do conhecimento e da habilidade dos indivíduos em questão.

Presumivelmente, um livre mercado tenderá a induzir a maioria das pessoas a optar por se defender através daquelas instituições privadas e agências de proteção cujos procedimentos sejam os mais atraentes para as pessoas da sociedade. Em resumo, as pessoas preferem guiar suas decisões por meio dos métodos mais práticos de se determinar *quem*, em cada caso concreto, é culpado e quem é inocente. Porém tudo isto está relacionado com o processo de descobrimento utilitarista de mercado como o meio mais eficaz de se chegar à autodefesa, e não implica qualquer conceito falacioso tais como "direitos processuais".[45]

Finalmente, em um *tour de force* brilhante, Roy Childs, após demonstrar que cada um dos estágios do estado nozickiano era completado por uma decisão visível ao invés de por uma "mão invisível", demonstra a falsidade radical da argumentação de Nozick ao mostrar que a mão invisível, *de acordo com seus próprios termos*, conduziria diretamente do estado mínimo ao anarquismo. Childs diz:

Admitamos a existência do estado mínimo. Uma agência que copia os procedimentos de um estado mínimo surge, permitindo que o estado tome parte em seus julgamentos, processos, e assim por diante. Nesta situação, não se pode dizer que esta agência ofereça mais "riscos" que o estado. Se ela ainda é muito perigosa, então temos razão suficiente para dizer que o estado é muito perigoso, e para proibir suas atividades, contanto que compensemos aqueles que são prejudicados por esta proibição. Se seguirmos esta linha, o resultado é a anarquia.

Se não, então a "agência dominante", transformada em estado mínimo, encontra-se em uma posição de concorrência com outra agência supostamente vigiada. Mas espere: a segunda agência espionada e oprimida descobre que pode cobrar um preço menor por seus serviços, já que o estado mínimo tem que compensar aqueles que teriam preferido agências que utilizam procedimentos arriscados. Ele também tem que pagar os custos de espionar a nova agência.

---

[45] Para uma crítica excelente e detalhada do conceito nozickianos de "direitos processuais", veja Barnett, "Whither Anarchy?" pág. 16–19. O professor Jeffrey Paul também mostra que qualquer conceito de "direitos processuais" implica em um "direito" a algum outro procedimento para se chegar aos procedimentos anteriores, o que por sua vez implica em outra bateria de "direitos" a métodos de decisão sobre estes procedimentos, e assim até o infinito. Paul, "Nozick, Anarchism, and Procedural Rights."

Uma vez que a obrigação de conceder estas compensações é apenas moral, é provável que elas cessem sob graves pressões econômicas. Isto inicia dois processos: as pessoas já indenizadas, porque poderiam ter escolhido outras agências ao invés do estado, apressam-se em contratar a agência independente, confirmando assim suas antigas preferências. Além disso, outro passo decisivo foi dado: o estado mínimo, antes orgulhoso, tendo cessado as compensações, converte-se em um humilde estado ultramínimo.

Mas o processo não pode ser parado. A agência independente deve estabelecer, e estabelece, um bom retrospecto, para tirar clientes do estado ultramínimo. Ela oferece uma grande variedade de serviços, joga com preços diferentes, e geralmente se torna uma alternativa mais atraente, deixando o tempo todo o estado vigiá-la, controlando seus métodos e procedimentos. Outros nobres empreendedores seguem seu exemplo. Logo, o antes humilde estado ultramínimo torna-se uma mera agência dominante, que descobre que outras agências estabeleceram um retrospecto notável, com procedimentos seguros e sem riscos, e param de espioná-las, optando por acordos menos custosos. Pela falta de concorrência, seus executivos se tornaram indolentes e preguiçosos; seus cálculos em relação a quem proteger, como proteger, por quais alocações de recursos e destinados a quais fins . . . se veem afetados negativamente porque eles mesmos se distanciaram de um sistema de preços de mercado verdadeiramente competitivo. A agência dominante cresce de maneira ineficiente se comparada às novas agências dinâmicas e aperfeiçoadas.

Logo – pasmem! – a mera agência de proteção dominante torna-se somente uma agência entre muitas em uma rede legal de mercado. O sinistro estado mínimo é reduzido, através de uma série de passos moralmente admissíveis que não violam os direitos de ninguém, a meramente uma agência dentre muitas. Em suma, a mão invisível contra-ataca.[46]

Alguns pontos finais breves, porém importantes. Nozick, junto com todos os outros teóricos do governo limitado laissez-faire, não possui nenhuma teoria de impostos: de quanto ele deve ser, de quem deve pagá-lo, de qual tipo deve ser etc. Na verdade, na progressão nozickiana das etapas até o estado mínimo, quase não há menções a impostos. Dir-se-ia que o estado mínimo de Nozick só poderia cobrar impostos dos clientes que ele *teria tido* antes de se tornar um estado, mas não daqueles que seriam clientes das agências concorrentes. Contudo é claro que o estado atual cobra impostos de *todos*,

---

[46] Childs, "Invisible Hand," págs. 32–33.

independentemente de qual agência eles *teriam* escolhido, e de fato é difícil imaginar como ele poderia tentar descobrir e separar estes hipotéticos grupos diferentes.

Nozick, igualmente a seus colegas partidários do governo limitado, analisa a "proteção" – pelo menos quando provida por seu estado mínimo – como um agregado coletivo. Porém *quanta* proteção deve ser fornecida, e às custas de quais recursos? E qual critério deve decidir isso? Pois, afinal, podemos *conceber* que quase todo o produto nacional seja destinado ao fornecimento de um tanque e de um soldado armado para cada pessoa; ou apenas um policial e um juiz para um país inteiro. Quem decide o grau de proteção, e através de qual critério? Pois, em contraste, todos os bens e serviços no mercado privado são produzidos tendo por base as demandas relativas e os custos ao consumidor. No entanto, não existe este critério para proteção no estado mínimo ou em qualquer outro estado.

Além do mais, conforme indica Childs, o estado mínimo que Nozick tenta justificar é um estado *de posse* de uma firma dominante privada; a teoria de Nozick ainda carece de explicações ou justificações para a forma moderna de eleição, democracia, freios e contrapesos etc.[47]

Finalmente, uma falha grave permeia toda a argumentação de direitos e do governo no livro de Nozick, a saber, que, por ser um institucionalista kantiano, ele não *possui* nenhuma teoria de direitos. Os direitos são instituídos apenas emocionalmente, sem nenhuma fundamentação na lei natural – na natureza do homem e do universo. No fundo, Nozick não possui nenhum argumento para a existência de direitos.

Para concluir: (1) nenhum estado existente foi concebido imaculadamente, e, portanto, Nozick, de acordo com a sua própria argumentação, deveria defender o anarquismo e então esperar seu estado desenvolver-se; (2) mesmo se algum estado tivesse sido concebido desta maneira imaculada, os direitos individuais são inalienáveis e, portanto, nenhum estado poderia ser justificado; (3) cada um dos passos do processo de mão invisível nozickiano é inválido: o processo todo é claramente consciente e visível, e os princípios do risco e da compensação são falaciosos e são um passaporte para um despotismo ilimitado; (4) não há nenhuma justificativa, mesmo segundo os próprios argumentos de Nozick, para que a agência de proteção dominante criminalize os procedimentos das agências independentes que não

---

[47] Ibid., pág. 27.

prejudiquem seus próprios clientes, e, portanto, ela não pode chegar a ser um estado ultra-mínimo; (5) a teoria de trocas “não produtivas” nozickiana é inválida, de modo que a proibição de atividades arriscadas e, consequentemente, o estado ultra-mínimo, já somente por esta razão, desmoronam; (6) contrariando Nozick, não existem “direitos processuais” e, portanto, não existem maneiras de, partindo de sua teoria de riscos e de trocas não produtivas, chegar-se ao monopólio compulsório do estado ultra-mínimo; (7) não existe nenhuma justificativa, nem mesmo aceitando o raciocínio do próprio Nozick, para o estado mínimo cobrar impostos; (8) na teoria de Nozick não há argumentos que justifiquem o sistema de eleições e os procedimentos democráticos de nenhum Estado; (9) o estado mínimo nozickiano justificaria igualmente, seguindo seu próprio raciocínio, um estado máximo; e (10) o único processo de “mão invisível”, de acordo com os próprios termos de Nozick, faria com que a sociedade voltasse do estado mínimo ao anarquismo.

Deste modo, a tentativa mais importante deste século de se refutar o anarquismo e de se justificar o estado falha por completo e em cada uma de suas partes.

Parte V:
A estratégia da liberdade

30

A ESTRATÉGIA DA LIBERDADE

A elaboração de uma teoria sistemática de liberdade já é algo muito raro, mas a exposição de uma *teoria de estratégia* para a liberdade praticamente nunca existiu. Na verdade, não só para a liberdade, as estratégias voltadas para alcançar qualquer tipo de objetivo social desejado têm sido consideradas geralmente uma questão de experimentos casuais, de tentativa e erro, algo como "agarre o quanto puder". Todavia, se a filosofia pode estabelecer diretrizes teóricas para uma estratégia para a liberdade, certamente ela tem a responsabilidade de descobrir quais são elas. Mas o leitor deveria ser avisado que estamos desbravando caminhos inexplorados.

A responsabilidade da filosofia de lidar com estratégias – com o problema de como ir do estado confuso de coisas atual (*qualquer* atual) para o objetivo da liberdade consistente – é de especial importância para um libertarianismo baseado na lei natural. Pois, como percebeu o historiador libertário Lord Acton, a teoria da lei natural e dos direitos naturais fornece um sólido referencial para se julgar – e para se encontrar falhas em – qualquer espécie existente de estatismo. Em contraste com o positivismo legal ou com as várias espécies de historicismo, a lei natural fornece uma lei moral e política "superior" para julgar os decretos do estado. Como vimos anteriormente[1], a lei natural, interpretada de maneira apropriada, é "radical" ao invés de conservadora, pois implica a busca do reino dos princípios ideais. Conforme declarou Acton, "O Liberalismo [Clássico] anseia por aquilo que deveria ser, independente daquilo que é". Consequentemente, como Himmelfarb escreve sobre Acton, "não se concedia nenhuma autoridade ao passado, exceto quando ele estava de acordo com a moralidade". Além disso, Acton distinguiu posteriormente o Whignismo do Liberalismo, e, de fato, a adesão conservadora ao status quo do libertarianismo radical:

> O Whig é governado pelo acomodamento. O Liberal institui o reino das ideias.
>
> Como distinguir os Whigs dos Liberais? Um é pragmático, gradual, sempre pronto para ceder. O outro pratica princípios filosóficos. Um é um político visando a uma filosofia. O outro é um filósofo buscando uma política.[2]

---

[1] Veja o capítulo 3 "Lei natural versus lei positiva".

[2] Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), págs. 204, 205, 209.

O libertarianismo, então, é uma filosofia em busca de uma política. Mas o que mais uma filosofia libertária pode dizer a respeito de estratégia, a respeito de "política"? Em primeiro lugar, com certeza – novamente nas palavras de Acton – ela deve dizer que a liberdade é o "mais elevado fim político", o objetivo prioritário da filosofia libertária. O mais elevado fim *político* não significa, logicamente, o "mais elevado fim" para o homem em geral. Na verdade, todo indivíduo possui uma variedade de fins pessoais e de diferentes hierarquias de importância para estes objetivos em suas escalas de valores pessoais. A filosofia política é a subdivisão da filosofia ética que lida especificamente com *políticas*, isto é, com o papel apropriado da *violência* na vida humana (e a consequente explicação de conceitos como crime e propriedade). Na verdade, um mundo libertário seria um em que ao menos cada indivíduo seria livre para encontrar e buscar seus próprios fins – para "buscar a felicidade", na oportuna frase jeffersoniana.

Pode-se pensar que o *libertário*, a pessoa comprometida com o "sistema natural de liberdade" (na frase de Adam Smith), quase que por definição assegura o objetivo da liberdade como seu mais elevado fim político. Porém, frequentemente, não é isto que se verifica; para muitos libertários, o desejo de autoafirmação, ou de testemunhar a verdade sobre a excelência da liberdade, frequentemente se sobrepõe ao objetivo do triunfo da liberdade no mundo real. Entretanto, com certeza, como será visto mais adiante, a vitória da liberdade nunca acontecerá a não ser que o objetivo da vitória no mundo real se sobreponha a fatores mais estéticos e passivos.

Se a liberdade deveria ser o mais elevado fim político, então qual é a fundamentação para este objetivo? Deveria estar claro depois deste livro que, acima de tudo, a liberdade é um *princípio moral*, fundamentado na natureza do homem. Particularmente, ela é um princípio de *justiça*, da abolição da violência agressiva nos afazeres dos homens. Por esta razão, para ser fundamentado e buscado adequadamente, o objetivo libertário deve ser perseguido com o espírito de uma devoção total à justiça. Porém, para possuir tal devoção naquilo que pode muito bem ser um caminho longo e penoso, o libertário deve possuir uma paixão pela justiça, uma emoção originada e canalizada por sua percepção racional dentro daquilo que a justiça natural exige.[3] A justiça, e não os discursos

[3] Em um elucidativo ensaio, o filósofo da lei natural John Wild destaca que nosso sentimento subjetivo de obrigação, de um dever que eleva os desejos emotivos a um plano superior e obrigatório, origina-se de nossa compreensão racional daquilo que nossa natureza humana exige. John Wild, "Natural Law and Modern Ethical Theory," *Ethics* (outubro 1952): 5-10.

débeis ditados pela mera utilidade, tem que ser a força motriz caso se queira alcançar a liberdade.[4]

Se a liberdade deve ser o fim político mais elevado, isto implica então que deve se buscar a liberdade através dos *meios mais eficientes*, i.e., aqueles meios que irão possibilitar que se chegue mais *rápida* e plenamente ao objetivo. Isto quer dizer que o libertário deve ser um "abolicionista", i.e., ele deve desejar atingir o objetivo da liberdade o mais rápido possível. Se ele hesita em seu abolicionismo, então ele não está mais defendendo a liberdade como o mais elevado fim político. Portanto o libertário deveria ser um abolicionista que, se pudesse, aboliria instantaneamente todas as invasões de liberdade. Acompanhando o liberal clássico Leonard Read, que defendia a abolição completa e imediata do controle de preços e salários após a Segunda Guerra Mundial, podemos chamar isto de "teste do botão". Deste modo, Read afirmou que "se houvesse um botão nesta tribuna que liquidasse todos os controles de preços e salários, para isso bastando ser pressionado, eu colocaria meu dedo nele e o apertaria!" O libertário, então, deveria ser uma pessoa que apertaria um botão, se ele existisse, para a abolição imediata de todas as invasões de liberdade – não só daquelas, diga-se de passagem, que algum utilitarista diz que deveriam ser suprimidas.[5]

Anti-libertários, e geralmente anti-radicais, caracteristicamente argumentam que este abolicionismo é "impraticável"; ao argumentarem desta maneira, eles irremediavelmente confundem o objetivo desejado com uma estimativa estratégica do possível caminho em direção ao objetivo. É essencial que se faça uma distinção bem definida entre o objetivo supremo e a estimativa estratégica de como alcançar este objetivo; resumindo, o objetivo deve ser formulado *antes* de as questões estratégicas ou de o "pragmatismo" entrarem na jogada. O fato de que este botão mágico não existe, e provavelmente nunca existirá, é irrelevante para a conveniência do abolicionismo propriamente dito. Temos que concordar, por exemplo, com o objetivo da liberdade e a conveniência do abolicionismo em benefício da liberdade. Mas isto não significa que acreditamos que a abolição será *de fato* alcançável em um futuro próximo ou distante.

Os objetivos libertários – incluindo a abolição imediata de invasões à liberdade – são "praticáveis" no sentido de que eles *poderiam* ser alcançados se um número suficiente de pessoas concordasse com

---

[4] Sobre o libertarianismo ser baseado na paixão pela justiça, veja Murray N. Rothbard, "Why Be Libertarian?" em, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature, and Other Essays* (Washington, D.C.: Libertarian Review Press, 1974), págs. 147-48.

[5] Leonard E. Read, *I'd Push the Button* (New York: Joseph D. McGuire, 1946), pág. 3.

eles, e que, *se* alcançados, o sistema libertário resultante seria viável. O objetivo da liberdade imediata não é impraticável, irrealista ou "Utópico" porque – ao contrário de objetivos como a "eliminação da pobreza" – a sua realização é inteiramente dependente da vontade do homem. Se, por exemplo, todo mundo repentina e imediatamente concordasse com as vantagens predominantes da liberdade, então a liberdade total *seria* alcançada imediatamente.[6] A estimativa estratégica de *como* deve ser trilhado o caminho que leva à liberdade é, logicamente, uma questão completamente distinta.[7]

Assim, o libertário abolicionista da escravidão William Lloyd Garrison não estava sendo "irrealista" quando, na década de 1830, levantou a bandeira do objetivo da imediata emancipação dos escravos. Seu objetivo era o objetivo libertário e moral propriamente dito e não estava vinculado ao "pragmatismo" ou à probabilidade de sua realização. Na verdade, o pragmatismo estratégico de Garrison foi expressado pelo fato de que ele não *esperava* que o fim da escravidão acontecesse imediatamente ou em um golpe só. Como Garrison cuidadosamente distinguiu: "Defendendo com o maior rigor possível a abolição imediata, porém, diabos!, no fim das contas teremos uma abolição gradual. Nós nunca dissemos que a escravidão seria derrubada de uma só vez; mas que ela deveria ser, nós sempre afirmaremos".[8] De outra forma, conforme alertado diretamente por Garrison, "Gradualismo na teoria é perpetuidade na prática".

---

[6] Já havia escrito em outro lugar:

> Outros tradicionais objetivos radicais – como a "eliminação da pobreza" – são, ao contrário deste [a liberdade], completamente utópicos; pois o homem, apenas com a manifestação de sua vontade, não pode eliminar a pobreza. A pobreza só pode ser eliminada através da ação de determinados fatores econômicos . . . que, por sua vez, só podem agir através da transformação da natureza por um longo período de tempo. . . . Porém as *injustiças* são ações infligidas por um grupo de homens sobre outro, elas são precisamente ações humanas, e, consequentemente, elas e a eliminação delas *estão* sujeitas à vontade imediata dos homens. . . . O fato de que estas decisões, logicamente, não ocorrem imediatamente não é relevante; o ponto relevante é que a própria não execução é uma injustiça que foi decidida e imposta pelos perpetradores da injustiça. . . . No campo da justiça, a vontade do homem é tudo; os homens podem mover montanhas, se assim decidirem. Portanto, uma paixão pela justiça imediata – em suma, uma paixão radical– *não* é utópica, como seria um desejo pela eliminação imediata da pobreza ou pela transformação instantânea de todas as pessoas do mundo em pianistas profissionais. Pois a justiça imediata poderia ser implantada se um número suficiente de pessoas assim desejasse.

Rothbard, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature*, págs. 148-49.

[7] Na conclusão de uma crítica filosófica brilhante contra a acusação de "irrealismo" e sua confusão entre o *bom* e o *provável atualmente*, Clarence Philbrook afirma, "Somente um tipo de defesa séria de uma política é permitida a um economista ou a qualquer pessoa; ele deve sustentar que a política é boa. O verdadeiro 'realismo' é a mesma coisa que os homens imaginavam ser a sabedoria: decidir o imediato sob a luz do definitivo". Clarence Philbrook, "Realism in Policy Espousal," *American Economic Review* (dezembro 1953): 859.

[8] Citado em William H. and Jane H. Pease, eds., *The Antislavey* Argument (Indianapolis, Ind.: Bobbs--Merrill, 1965), pág. xxxv.

De fato, o gradualismo na teoria enfraquece totalmente o próprio objetivo prioritário da liberdade; ele não implica, portanto, apenas uma estratégia, mas sim uma oposição ao próprio fim e, consequentemente, é inadmissível que ele seja uma parte de uma estratégia voltada para a liberdade. A razão é que, uma vez que o abolicionismo imediato é abandonado, o objetivo cai então para o segundo ou terceiro lugar, sendo substituído por outras considerações anti-libertárias, pois estas considerações são colocadas acima da liberdade. Deste modo, suponha que o abolicionista da escravidão tivesse dito: "Eu defendo o fim da escravidão – mas somente daqui a cinco anos". Isto implicaria que a abolição dentro de quatro ou três anos, ou *a fortiori* imediata, seria *errada*, e que, portanto, é *melhor* que a escravidão continue por mais tempo. Porém isto significaria que as considerações de justiça foram abandonadas e que o próprio objetivo deixou de ser o mais elevado na escala de valor política do abolicionista (ou do libertário). Na realidade, isto significaria que o libertário defendeu a *continuação* do crime e da injustiça.

Portanto, uma estratégia para a liberdade não pode conter nenhum meio que enfraqueça ou que contradiga o seu próprio fim – algo que o gradualismo na teoria claramente faz. Será que estamos dizendo então que "os fins justificam os meios"? Esta é uma acusação comum, porém totalmente falaciosa, direcionada frequentemente a qualquer grupo que defenda mudanças sociais fundamentais ou radicais. Pois *o que mais*, se não um *fim*, poderia possivelmente justificar quaisquer meios? O próprio conceito de "meios" implica que esta ação é meramente um instrumento para se alcançar um fim. Se alguém está com fome e come um sanduíche para aliviar sua fome, o ato de comer um sanduíche é meramente um meio para um fim; sua única justificativa provém de seu uso em relação a um fim pelo consumidor. Por qual outra razão se comeria o sanduíche ou, prolongando a argumentação, se compraria o sanduíche ou os seus ingredientes? Longe de ser uma doutrina sinistra, que os fins justificam os meios é uma simples verdade filosófica, implícita na própria relação entre "meios" e "fins".

Então o que é que os críticos de o "fim justifica os meios" querem realmente dizer quando dizem que "meios ruins" só podem levar a "fins ruins"? O que eles estão *realmente* dizendo é que os meios em questão irão violar *outros* fins que os críticos julgam ser mais importantes ou mais valiosos do que o objetivo do grupo que está sendo criticado. Assim, suponha que os comunistas defendam que o assassinato é justificável se ele levar a uma ditadura do partido de vanguarda do proletariado. Os críticos deste assassinato (ou desta defesa de assassinato) *não* estão afirmando realmente que os "fins não justificam os meios", mas que o assassinato viola um fim *mais* valioso (para dizer

o mínimo), ou seja, o fim de "não cometer assassinato", ou da ausência de agressão contra pessoas. E, logicamente, do ponto de vista libertário, os críticos estariam corretos.

Por esta razão, o objetivo libertário, a vitória da liberdade, justifica os meios mais rápidos possíveis para se alcançar o objetivo, mas estes meios *não podem* contradizer, e com isso enfraquecer, o próprio objetivo. Já vimos que o gradualismo na teoria é um meio altamente contraditório. Outro meio contraditório seria cometer agressão (e.g., assassinato ou roubo) contra pessoas ou propriedades justas a fim de alcançar o objetivo libertário da não agressão. Empregar este meio seria igualmente um meio autodestrutivo e inadmissível, pois o uso de tal agressão iria violar diretamente o próprio objetivo de não agressão.

Se o libertário então deve pedir a abolição imediata do estado enquanto instrumento organizado de agressão, e se o gradualismo na teoria é contraditório ao fim prioritário (e, portanto, inadmissível), *que outra* postura estratégica um libertário deveria adotar em um mundo em que os estados continuam mantendo uma forte presença? Será que o libertário deve necessariamente se *confinar* à defesa da abolição imediata? As reivindicações transitórias, os passos em direção à liberdade na prática, são, portanto, ilegítimos? Certamente não, já que, de modo realista, não haveria então nenhuma esperança de se alcançar o objetivo final. Portanto, cabe ao libertário, ansioso para atingir o seu objetivo o mais rápido possível, pressionar o regime cada vez mais em *direção* a este objetivo. Claramente, este caminho é difícil, pois o perigo de se desviar do rumo do objetivo supremo da liberdade, ou mesmo de enfraquecê-lo, sempre existe. Mas trilhar este caminho, dado o estado do mundo no passado, presente e futuro próximo, é vital se algum dia quisermos que a vitória da liberdade seja alcançada. As reivindicações transitórias, então, devem ser estruturadas de modo que elas (a) *sempre* exponham o objetivo supremo da liberdade como o fim desejado do processo transitório; e (b) nunca deem passos, ou usem meios, que explicita ou implicitamente contradigam o objetivo.

Consideremos, por exemplo, uma reivindicação transitória apresentada por vários libertários: a de que a receita do governo seja reduzida em 10% a cada ano durante dez anos, depois dos quais o governo terá desaparecido. Esta proposta pode ter valor heurístico ou estratégico, contanto que os proponentes sempre deixem totalmente claro que estas são reivindicações *mínimas*, e que de fato não haveria nada de errado – na verdade, seria muito melhor – intensificar os cortes da receita para 25% por ano, ou, melhor ainda, cortar em 100% imediatamente. O perigo surge ao implicar, direta ou indiretamente, que qualquer *intensificação* maior que os 10% seria errada ou indesejável.

Um perigo ainda maior de natureza similar aparece com a ideia que muitos libertários têm de estabelecer um programa de transição planejado e abrangente para a liberdade total, e.g., que, no ano 1, a lei A deve ser revogada, a lei B modificada, o imposto C cortado em 20% etc.; no ano 2, a lei D deve ser revogada, o imposto C deve receber um corte adicional de 10% etc. O plano abrangente é muito mais desorientador do que o simples corte da receita, porque ele implica fortemente que, por exemplo, a lei D não deveria ser revogada *até* o segundo ano deste programa planejado. Consequentemente, a armadilha do gradualismo filosófico, do gradualismo na teoria, iria incorrer em uma escala gigantesca. Os aspirantes a planejadores libertários estariam praticamente consentindo, ou *parecendo* consentir, uma posição de *oposição* a um ritmo mais rápido em direção à liberdade.

Na realidade, existe outro erro grave na ideia de um programa abrangente e planejado voltado para a liberdade. Pois o próprio ritmo cauteloso e estudado, a própria natureza de total abrangência do programa, implica que o estado não é realmente o inimigo da humanidade, que é possível e desejável que se *use* o estado para executar um movimento planejado e calculado em direção à liberdade. Por outro lado, a percepção de que o estado *é* o inimigo eterno da humanidade conduz a um panorama estratégico muito diferente: a saber, que os libertários pressionam por, e aceitam com entusiasmo, *qualquer* redução do poder do estado ou da atividade estatal em qualquer ramo; qualquer uma destas reduções a qualquer hora é uma redução no crime e na agressão e é uma redução da perversidade parasítica com a qual o poder do estado dirige e confisca o poder social.

Por exemplo, libertários podem muito bem pressionar por uma redução drástica, ou revogação, do imposto de renda; mas eles não poderiam jamais fazer isso enquanto defendem ao mesmo tempo a sua substituição por um imposto sobre vendas ou outra forma de imposto. A redução ou, melhor, a abolição de um imposto é sempre uma redução não contraditória do poder do estado e um passo em direção à liberdade; mas a sua substituição por um imposto novo, ou por um aumento em outro lugar, faz exatamente o contrário, pois isto representa uma imposição nova e adicional do estado em alguma outra frente. A imposição de um novo imposto é um meio que contradiz o próprio objetivo libertário.

Semelhantemente, nesta época de déficits federais constantes, nos deparamos com o seguinte problema: deveríamos concordar com um corte de impostos, mesmo que isto possa significar um aumento no déficit? Os conservadores, a partir de suas perspectivas particulares de defenderem o orçamento equilibrado como um fim mais elevado,

opõem-se invariavelmente, ou votam contra, um corte de impostos que não seja estritamente acompanhado de um corte equivalente ou maior nas despesas do governo. Mas, uma vez que a cobrança de impostos é um ato maligno de agressão, deixar de dar as boas vindas com entusiasmo a um corte de impostos enfraquece e contradiz o objetivo libertário. A hora de se opor aos gastos do governo é quando o orçamento está sendo considerado ou votado, momento este em que o libertário deveria igualmente exigir cortes drásticos nas despesas. A atividade governamental deve ser reduzida onde e quando se conseguir; qualquer oposição a uma específica redução de impostos – ou gastos – é inadmissível, pois ela contradiz os princípios libertários e o objetivo libertário.

Será que isto significa que o libertário não pode jamais estabelecer prioridades, que não pode concentrar suas energias nos temas políticos que considera de maior importância? Claro que não, pois, uma vez que a energia e o tempo de todos são necessariamente limitados, ninguém pode dedicar o mesmo tempo a cada aspecto específico do abrangente credo libertário. Um orador ou escritor de assuntos políticos deve necessariamente estabelecer prioridades, as quais dependam, ao menos parcialmente, das circunstâncias e dos temas concretos da época. Assim, embora um libertário do mundo de hoje certamente defenda a privatização dos faróis, muito dificilmente ele daria mais prioridade à questão dos faróis em relação à da obrigatoriedade do serviço militar ou à da revogação do imposto de renda. O libertário deve usar a sua inteligência estratégica e os seus conhecimentos dos temas da época para estabelecer as suas prioridades políticas. Por outro lado, logicamente, se alguém vivesse em uma ilha pequena, com ocorrência frequente de neblina e com dependência de transporte marítimo, a questão do farol poderia muito bem ter uma prioridade maior em uma agenda política libertária. E, além disso, se por alguma razão surgir a oportunidade de se privatizar os faróis mesmo na América atual, ela certamente não deveria ser desprezada pelo libertário.

Concluímos então esta parte da questão da estratégia afirmando que a vitória da liberdade total é o mais elevado fim político; que a fundamentação apropriada para este objetivo é uma paixão moral pela justiça; que o fim deveria ser buscado através dos meios mais rápidos e eficazes possíveis; que se deve sempre manter o fim em vista e alcançá-lo o mais rapidamente possível; e que os meios escolhidos nunca devem contradizer o objetivo – seja ao defender o gradualismo, ao empregar ou defender alguma agressão contra a liberdade, ao defender o planejamento de programas elaborados, ao deixar de agarrar qualquer oportunidade de reduzir o poder do estado ou ao permitir que o aumentem em qualquer área.

O mundo, pelo menos no longo prazo, é governado por ideias; e parece óbvio que o libertarianismo somente terá chances de triunfar se as ideias se espalharem e forem adotadas por um número significativamente grande de pessoas. E assim a "educação" se torna uma condição necessária para a vitória da liberdade – todos os tipos de educação, das teorias sistemáticas mais abstratas até os dispositivos capazes de capturar a atenção e de despertar o interesse de convertidos em potencial. A educação é, de fato, a teoria estratégica característica do liberalismo clássico.

Porém é importante mencionar que as ideias não vagueiam livremente por si só no meio do nada; elas só têm capacidade de influência à medida que são adotadas e passadas adiante pelas *pessoas*. Então, para a ideia da liberdade triunfar, deve existir um grupo ativo de libertários dedicados, pessoas com grande conhecimento da causa da liberdade e dispostas a difundir a mensagem para outras. Em suma, deve existir um *movimento* libertário ativo e autoconsciente. Isto pode parecer óbvio, mas tem sido observada uma relutância curiosa de muitos libertários em se considerarem parte de um movimento deliberado e progressivo, ou de se envolver nas atividades do movimento. Todavia, consideremos o seguinte: houve alguma disciplina, ou algum conjunto de ideias do passado, seja o budismo ou a física moderna, que foi capaz de avançar por si só e de obter aceitação sem a existência de um "núcleo" dedicado de budistas ou de físicos?

A menção dos físicos chama a atenção para outro requisito necessário ao sucesso do movimento: a existência de profissionais, de pessoas que dediquem todo o seu tempo e o máximo de atenção ao movimento ou à disciplina em questão. Nos séculos XVII e XVIII, quando a física moderna surgiu como uma nova ciência, surgiram sociedades científicas que eram basicamente compostas de amadores interessados, que podem ser chamados de "Amigos da Física", que criaram uma atmosfera de estímulo e de apoio para a nova disciplina. Mas, com certeza, a física não teria avançado muito se não fosse pelos físicos *profissionais*, pessoas que fizeram da física uma carreira de tempo integral, e que, por isso, puderam dedicar toda a sua energia ao fomento e ao avanço da disciplina. A física certamente continuaria a ser um mero passatempo para amadores se a *profissão* de físico não tivesse surgido. Ainda assim, existem poucos libertários, apesar do espetacular crescimento das ideias e do movimento nos últimos anos, que reconhecem a enorme necessidade do desenvolvimento da liberdade como uma profissão, como um núcleo central para o progresso tanto da teoria como das condições da liberdade no mundo real.

Toda nova ideia e toda nova disciplina começam necessariamente com uma ou poucas pessoas, e, a partir daí, difundem-se para um núcleo

mais amplo de convertidos e de partidários. Mesmo em sua plenitude, devido à grande variedade de interesses e de capacidades dos homens, o movimento libertário estará inevitavelmente vinculado a uma minoria de profissionais. Então não há nada de sinistro ou de "antidemocrático" em postular um grupo de "vanguarda" de libertários, pois isto seria a mesma coisa que falar em uma vanguarda de budistas ou de médicos. Esperamos que esta vanguarda ajude a fazer com que uma maioria ou uma minoria altamente influente da população adira (se não se dedicarem totalmente) à ideologia libertária. A presença de uma maioria libertária entre os revolucionários norte-americanos, e na Inglaterra do século XIX, comprova que esta proeza não é impossível.

Nesse meio tempo, enquanto se percorre o caminho em direção ao objetivo, podemos imaginar que a adoção do libertarianismo é como uma escada ou uma pirâmide, com vários indivíduos ou grupos em diferentes degraus da escada, subindo do total coletivismo ou estatismo até o topo da pura liberdade. Se os libertários não podem "despertar a consciência das pessoas" para que elas subam ao degrau mais alto da pura liberdade, então eles ainda podem alcançar um objetivo menor, mas ainda importante, de ajudá-las a subir alguns degraus da escada.

Com esse propósito, o libertário pode muito bem considerar proveitoso se aliar com não-libertários para a realização de alguma atividade *ad hoc*. Deste modo, o libertário, de acordo com as suas prioridades e com a atual situação social, pode se dedicar a estas atividades de "forças unidas" com os conservadores para revogar o imposto de renda ou com movimentos civis para acabar com o serviço militar obrigatório ou com a criminalização da pornografia ou de discursos "subversivos". Ao unir forças por meio destas alianças em temas *ad hoc*, o libertário pode alcançar dois objetivos de uma só vez: (a) multiplicar consideravelmente a sua própria capacidade de influência ao trabalhar em prol de um objetivo libertário específico – já que muitos não-libertários se mobilizariam para cooperar nestas ações; e (b) "despertar a consciência" dos colegas da aliança, mostrando a eles que o libertarianismo é um sistema interconectado completo e que o alcance *pleno* de seu objetivo particular requer a adoção do modelo libertário total. Assim, o libertário pode mostrar aos conservadores que os direitos de propriedade ou o livre mercado só podem ser maximizados e realmente protegidos se as liberdades individuais forem defendias ou restauradas; e podem mostrar aos ativistas civis a relação inversa. É de se esperar que estas demonstrações façam com que alguns desses aliados *ad hoc* subam alguns degraus na escada libertária.

Conforme os marxistas descobriram, no decorrer de qualquer movimento dedicado a mudanças sociais radicais, i.e., para ir de

uma situação social real para um sistema ideal, podem surgir tipos contrastantes de "desvios" da linha estratégica adequada: aquilo que os marxistas chamaram de "oportunismo de direita" e de "sectarismo de esquerda". Estes desvios, frequentemente atrativos à primeira vista, são tão fundamentais que podemos considerar como sendo uma regra teórica a afirmação de que uma ou ambas irão inevitavelmente surgir, distorcendo assim o movimento nas diferentes fases de sua evolução. Entretanto, qual tendência prevalecerá em um movimento não pode ser determinado por nossa teoria; o resultado dependerá do entendimento estratégico subjetivo das pessoas comprometidas com o movimento. O resultado, então, é uma questão de livre arbítrio e de persuasão.

O oportunismo de direita, na sua busca por vantagens imediatas, tende a abandonar o objetivo social final e a mergulhar em ganhos menores e de curto prazo, algumas vezes em total contradição com o próprio objetivo final. No movimento libertário, os oportunistas estão mais dispostos a se juntar ao *establishment* estatal do que a lutar contra ele, e estão dispostos a renunciar ao objetivo final em prol de ganhos a curto prazo: e.g., declarando que "enquanto todos sabem que devemos ter impostos, a situação econômica exige uma redução de 2% da carga tributária". Por sua vez, o sectarismo de esquerda fareja "imoralidade" e "traição de princípios" em qualquer uso de inteligência estratégica para a obtenção de demandas que fazem parte de um caminho para liberdade, mesmo aquelas que ajudam a alcançar o objetivo final e que não o contradizem. Os sectários encontram "princípios morais" e "princípios libertários" em toda parte, mesmo em questões meramente estratégicas, táticas ou de organização. Estes sectários provavelmente levantariam a acusação de "abandono de princípios" diante de *qualquer* tentativa de se ir além da mera reiteração do objetivo social ideal e de se selecionar e analisar temas políticos mais específicos e prioritários. No movimento marxista, o partido Social Trabalhista, que encara todos os temas políticos *sempre* com a reiteração de que "o socialismo e somente o socialismo resolverá o problema", é um exemplo clássico do ultra-sectarismo em ação. Assim, o libertário sectário despreza um apresentador de televisão ou um candidato político que, diante da necessidade de escolher temas prioritários, enfatiza a revogação do imposto de renda e a abolição do serviço militar obrigatório, enquanto "negligencia" o objetivo da privatização dos faróis.

Deve ficar claro que tanto o oportunismo de direita como o sectarismo de esquerda são igualmente prejudiciais à tarefa de se alcançar o objetivo social final: pois os oportunistas de direita abandonam o objetivo enquanto alcançam ganhos de curto prazo, e, com isso, fazem

com que estes ganhos sejam inúteis; ao passo que os sectários de esquerda, ao se cobrirem com um manto de "pureza", frustram o seu próprio objetivo final ao denunciar todos os passos estratégicos necessários para alcançá-lo.

É muito curioso que o mesmo individuo alterne algumas vezes entre uma e outra variação , afastando com desdém em cada caso o caminho correto e aprumado. Assim, desesperado após anos de reiteração fútil de sua pureza que não resultaram em nenhum avanço no mundo real, o sectário de esquerda pode mergulhar de cabeça no oportunismo de direita para tentar conquistar *algum* avanço de curto prazo, mesmo às custas do objetivo final. Ou o oportunista de direita, cada vez mais decepcionado com as concessões – pessoais ou de seus colegas – de integridade moral e do objetivo final, pula para o lado do sectarismo de esquerda e despreza *todo* tipo de prioridade estratégica direcionada aos objetivos mencionados. Deste modo, as duas variações opostas se alimentam e se fortalecem mutuamente, e ambas são destrutivas para a tarefa principal de alcançar eficazmente o objetivo libertário.

Os marxistas perceberam corretamente que dois conjuntos de condições são necessários para a vitória de qualquer programa de mudança social radical; elas foram denominadas por eles de condições "objetivas" e "subjetivas". As condições subjetivas resumem-se à existência de um movimento consciente e deliberado dedicado ao triunfo de um ideal social específico – condições estas que mencionamos anteriormente. As condições objetivas se referem à existência real de uma "situação de crise" no sistema vigente, uma crise grave suficiente para ser notada por todos, *e* para ser entendida como uma falha do próprio sistema. Pois as pessoas são de tal maneira que elas não se *interessam* em explorar os defeitos do sistema enquanto ele parecer estar funcionando toleravelmente bem. E, mesmo se algumas se interessarem, elas tendem a considerar todo o problema como um problema abstrato, irrelevante para suas vidas cotidianas e, portanto, não como um imperativo para a ação – *até* a crise perceptível estourar. É este estouro que estimula uma busca imediata por novas alternativas sociais – e é aí que o núcleo do movimento alternativo (as "condições subjetivas") deve estar pronto para fornecer a alternativa, para relacionar a crise com os defeitos inerentes ao próprio sistema, e para mostrar que o sistema alternativo resolveria a atual crise e evitaria que crises similares ocorressem no futuro. É de se esperar que o núcleo alternativo tenha providenciado um registro histórico que demonstre que eles já haviam previsto a crise atual e alertado quanto a ela.

Na realidade, se examinamos as revoluções do mundo moderno, descobrimos que, sem exceção, cada uma delas (a) foi aproveitada por

um núcleo pré-existente de ideólogos aparentemente proféticos do sistema alternativo, e (b) foi precipitada por um colapso do sistema vigente. Durante a Revolução Americana, um núcleo abrangente e uma massa de libertários dedicados estavam preparados para resistir aos abusos da Grã Bretanha em sua tentativa de acabar com o sistema de "negligência salutar" das colônias e de voltar a impor os grilhões do Império Britânico; na Revolução Francesa, os *filósofos libertários* haviam preparado a ideologia com a qual enfrentar um aumento repentino do fardo absolutista sobre o país causado pela crise fiscal do governo; na Rússia, em 1917, a derrota bélica provocou o colapso do sistema czarista a partir de seu interior, colapso para o qual os ideólogos radicais estavam preparados; no período após a primeira guerra mundial, na Itália e na Alemanha, as derrotas militares e a crise econômica do pós-guerra criaram as condições para o triunfo das alternativas do fascismo e do nacional-socialismo; na China, em 1949, a combinação de uma guerra longa e devastadora com a crise econômica causada pela inflação galopante e o controle de preços possibilitou a vitória dos rebeldes comunistas.

Tanto os marxistas quanto os libertários, de maneiras muito diferentes e contrastantes, acreditam que as contradições internas do sistema atual (para os primeiros o "capitalismo", para os segundos o estatismo e as intervenções estatais) conduzirão inevitavelmente a um colapso no longo prazos. Ao contrário do conservadorismo, que, sem esperanças, não enxerga nada além do desaparecimento a longo prazo dos "valores ocidentais" de séculos passados em um processo ininterrupto de declínio, tanto o marxismo quanto o libertarianismo são credos profundamente otimistas, pelo menos no longo prazo. O problema, obviamente para qualquer ser vivo, é quanto tempo será necessário esperar para que este longo prazo chegue. Os marxistas, ao menos no mundo ocidental, têm tido de enfrentar um adiamento indefinido de suas expectativas de longo prazo. Os libertários tiveram que encarar um século XX que foi de um sistema quase libertário do século XIX para um sistema muito mais estatista e coletivista – retornando sob vários aspectos ao mundo despótico de antes da revolução liberal clássica dos séculos XVII e XVIII.

No entanto, existe um número suficiente de boas razões para que os libertários fiquem otimistas em relação ao curto e ao longo prazo, e para que acreditem que a vitória da liberdade pode estar próxima.

Porém, antes de qualquer coisa, por que os libertários deveriam ficar *otimistas mesmo em relação ao longo prazo*? Afinal, os anais históricos são uma crônica de séculos de formas variadas de despotismo, de estagnação e de totalitarismo, civilização após civilização. Não seria possível que a

grande confiança na liberdade do período após o século XVII tenha sido apenas o forte brilho de um relâmpago no horizonte, seguido de um retorno à penumbra cinzenta e permanente do despotismo? Todavia, este desânimo, compreensível superficialmente, negligencia um ponto fundamental: as condições novas e irreversíveis introduzidas pela Revolução Industrial no final do século XVIII e no começo do XIX, que foi uma consequência das revoluções políticas liberais clássicas. Pois os países agrícolas da era pré-industrial haviam se fixado indefinidamente em um nível de subsistência; os reis déspotas, os nobres e os membros mais altos da hierarquia social podiam cobrar impostos dos camponeses e lhes deixar apenas com o suficiente para sobreviver. Enquanto estas classes privilegiadas levavam uma vida opulenta graças aos excedentes, estes camponeses continuavam trabalhando até a exaustão e levando uma vida nos níveis de subsistência durante séculos. Este sistema era profundamente imoral e exploratório, porém "funcionava" no sentido de que foi capaz de se manter indefinidamente (na condição de o estado não ser ganancioso demais a ponto de matar a galinha dos ovos de ouro).

Mas, para a sorte da causa da liberdade, a ciência econômica mostrou que uma economia industrial moderna *não pode* sobreviver indefinidamente sob tais condições draconianas. Uma economia industrial moderna requer uma ampla rede de trocas de livre-mercado e a divisão do trabalho, uma rede que só pode florescer com a liberdade. *Dado* o comprometimento das massas humanas com esta economia industrial e com os padrões de vida modernos que necessitam desta indústria, então o triunfo de uma economia de livre-mercado e o fim do estatismo tornam-se inevitáveis num longo prazo.

O final do século XIX e especialmente o século XX presenciaram muitas formas de retorno ao estatismo da era pré-industrial. Estas formas (particularmente o socialismo e os vários tipos de "capitalismo de estado"), em contraste com o conservadorismo europeu abertamente anti-industrial e reacionário do começo do século XIX, tentaram preservar e até ampliar a economia industrial enquanto fugiam das próprias exigências políticas dela (a liberdade e o livre-mercado) que, em um longo prazo, são necessárias para a sua sobrevivência.[9] O planejamento estatal, a burocracia, os controles, os impostos altos e paralisantes, a inflação de papel-moeda, tudo isto deve conduzir inevitavelmente ao colapso do sistema econômico estatista.

Se o mundo então está inexoravelmente comprometido com a industrialização e com o seu concomitante padrão de vida, e se a

[9] Para uma análise histórica mais aprofundada deste problema, veja Murray N. Rothbard, *Left and Right: The Prospects for Liberty* (San Francisco: Cato Institute, 1979).

industrialização requer liberdade, então o libertário deve ficar otimista em relação ao longo prazo, pois o triunfo libertário vai ocorrer em algum momento. Mas por que ficar otimista em relação ao curto prazo, no momento atual? Porque, felizmente, a verdade é que várias formas de estatismo impostas ao mundo ocidental durante a primeira metade do século XX estão agora em processo de colapso eminente. O longo prazo agora é curto. Por meio século, a intervenção estatal pôde levar a cabo as suas depredações sem provocar crises e desarticulações *evidentes*, porque a industrialização quase-laissez-faire do século XIX havia criado um resistente anteparo contra estas depredações. O governo pôde impor travas ou inflação ao sistema e parecer que não estava causando consequências ruins. Mas agora o estatismo avançou tanto e tem estado no poder há tanto tempo que o anteparo, ou a gordura, exauriu-se. Como o economista Ludwig von Mises salientou, o "fundo de reservas" criado pelo *laissez faire* foi "esgotado", e *o que quer* que o governo faça agora vai provocar reações negativas imediatas que são evidentes para os que anteriormente eram indiferentes e até mesmo para muitos dos mais ardentes defensores do estatismo.

Nos países comunistas do leste europeu, os próprios comunistas têm percebido cada vez mais que o planejamento central socialista simplesmente não funciona, especialmente para uma economia industrial. Por esta razão, tem-se observado nos últimos anos o rápido abandono do planejamento central e todo o leste europeu tem se voltado para o livre mercado, principalmente a Iugoslávia. No mundo ocidental, igualmente, o capitalismo de estado está passando em toda parte por um período de crise, enquanto fica evidente que, literalmente falando, os governos consumiram todo seu dinheiro: que o aumento de impostos paralisará irremediavelmente as indústrias e os incentivos, enquanto a crescente impressão de papel moeda (seja diretamente ou por meio do sistema bancário controlado pelo governo) causará uma inflação galopante desastrosa. E assim é cada vez mais frequente se ouvir falar na "necessidade de reduzir as expectativas depositadas no governo" até mesmo vindo daqueles que já foram os mais ardentes defensores do estado. Na Alemanha Ocidental, o partido social democrata abandonou há muito tempo o clamor pelo socialismo. Na Grã Bretanha, afetada por uma economia paralisada pelos impostos e por uma grave inflação, o partido Tory, por anos nas mãos de estatistas inveterados, é agora controlado por sua facção orientada ao mercado livre, ao passo que até mesmo o partido trabalhista começou a se retirar da defesa do caos planificado do estatismo desenfreado.

Nos Estados Unidos, as condições são particularmente promissoras; pois lá, nos últimos anos, tem acontecido coincidentemente (a) um colapso sistemático do estatismo nas políticas econômica,

exterior, social e moral; e (b) um surgimento grande e crescente de um movimento libertário e da difusão das ideias libertárias por toda a população, entre os formadores de opinião e os cidadãos comuns. Examinemos cada um destes conjuntos de fatores necessários para um triunfo libertário.

É de se surpreender que possamos indicar uma data praticamente exata do colapso sistemático do estatismo nos Estados Unidos: os anos de 1973-1974. O colapso foi especialmente notório na esfera econômica. Do outono de 1973 até 1975, a América do Norte experimentou uma depressão inflacionária, quando a pior recessão do mundo no pós-guerra coincidiu com uma grave inflação de preços. Após quarenta anos de políticas keynesianas que supostamente "ajustavam" a economia de modo a eliminar os ciclos econômicos de inflação e de depressão, os Estados Unidos tiveram que enfrentar ambos os fenômenos simultaneamente – um acontecimento que não pode ser explicado pela teoria econômica ortodoxa. A economia ortodoxa entrou em parafusos, e tanto economistas como leigos estão cada vez mais propensos a se voltar à alternativa "austríaca" de livre mercado, tanto no âmbito dos paradigmas teóricos como no dos programas políticos. A concessão do Prêmio Nobel de Economia a F.A Hayek em 1974 por sua teoria austríaca dos ciclos econômicos, há muito esquecida, foi uma espécie de sinal das novas correntes que começavam a reaparecer após décadas sendo menosprezadas. E, mesmo com a economia recuperada da depressão, a crise econômica não acabou, já que a inflação só fez acelerar, enquanto o desemprego manteve-se alto. Somente um programa de livre mercado que renuncie à inflação monetária e que corte os gastos governamentais irá acabar com a crise.

A inadimplência parcial da dívida do governo da cidade de Nova Iorque em 1975 e a vitória da Proposição 13 na Califórnia em 1978 realçaram para todo o país o fato de que os fundos de reserva metropolitanos e estaduais haviam se exaurido, e que o governo finalmente deveria iniciar cortes drásticos em suas atividades e gastos. Pois os impostos mais elevados expulsariam de qualquer região os negócios e os cidadãos de classe média, e, portanto, a única maneira de evitar a inadimplência seria um corte radical dos gastos. (Se ocorresse um calote, o resultado seria o mesmo, e mais drástico, já que no futuro o acesso ao mercado de títulos de renda fixa pelos governos estaduais e municipais seria impossível).

Também fica cada vez mais claro que a combinação de décadas de impostos altos e paralisantes sobre a renda, a poupança e os investimentos, com distorções inflacionárias nos cálculos empresariais, causou uma escassez cada vez maior de capital, e gerou um risco iminente

de se consumir o estoque vital de equipamentos de capital dos Estados Unidos. Por esta razão, percebe-se que a redução de impostos é uma necessidade econômica. Também é evidentemente necessário diminuir as despesas do governo para se evitar "o efeito de expulsão" de investimentos e de empréstimos privados nos mercados de capital provocados por déficits devastadores do governo federal.

Há uma razão em particular que reforça a esperança de o público e os formadores de opinião aderirem à solução libertária adequada para esta grave e contínua crise econômica: o fato de que é de conhecimento geral que o estado tem controlado e manipulado a economia pelos últimos quarenta anos. Quando as políticas intervencionistas e o crédito do governo ocasionaram a Grande Depressão de 1930, o mito de que a década de 1920 tinha sido uma era de *laissez faire* prevaleceu, e então parecia razoável dizer que "o capitalismo falhou", e que a prosperidade e o progresso econômico precisavam de um grande salto em direção ao estatismo e ao controle estatal. Porém a crise atual ocorre após muitas décadas de estatismo, e a sua natureza é tal que o público pode hoje corretamente perceber que o culpado é o Governo.

Ademais, todas as variedades de estatismo já foram testadas e fracassaram. Na virada do século XX, os empresários, os políticos e os intelectuais de todo o mundo ocidental começaram a se voltar para um "novo" sistema de economia mista regulada pelo estado, em substituição ao relativo *laissez faire* do século anterior. Estas panaceias novas e aparentemente excitantes como o socialismo, o estado corporativo, o estado de bem estar social etc., foram todas testadas e notoriamente reprovadas. O clamor pelo socialismo ou pelo planejamento central é agora o apelo por um sistema antiquado, desgastado e fracassado. O que nos resta tentar além da liberdade?

No âmbito social, uma crise similar ocorreu nos últimos anos. O sistema de educação pública, que outrora era considerado uma parte sagrada da tradição americana, é hoje crescente e severamente criticado por pessoas de todas as orientações ideológicas. Está ficando claro (a) que as escolas públicas não educam adequadamente seus alunos; (b) que elas são caras, ineficientes e exigem altos impostos; e (c) que a homogeneidade do sistema de educação pública gera conflitos sociais profundos e insolúveis em importantes assuntos educacionais – temas como integração contra segregação, métodos modernos contra métodos tradicionais, religião contra laicismo, educação sexual, e o conteúdo ideológico do aprendizado. *Qualquer que seja* a decisão que a escola pública tome em qualquer uma dessas áreas, uma maioria ou uma minoria substancial de pais e alunos será irremediavelmente prejudicada. Além disso, está ficando cada vez mais evidente que as leis

de frequência obrigatória colocam crianças infelizes ou desmotivadas à força em uma prisão que não reforma nem a elas nem a seus pais.

No campo das políticas morais, as pessoas estão cada vez mais convencidas que o Proibicionismo desmedido da política governamental – não apenas no âmbito do álcool, mas também em assuntos como pornografia, prostituição, praticas sexuais entre "adultos de comum acordo", drogas, e aborto – é uma invasão imoral e injustificada do direito de cada indivíduo fazer as suas *próprias* escolhas morais, e não pode, por conseguinte, ser imposto *na prática*. As tentativas de implantá-lo só produzem adversidades e um estado policial autêntico. Está próximo o tempo em que as pessoas irão reconhecer que o proibicionismo nestas áreas de moralidade pessoal é totalmente injusto e ineficaz, como ocorreu no caso da proibição das bebidas alcoólicas.

Como consequência do caso Watergate, ocorre também uma crescente conscientização quanto aos perigos para a privacidade e para a liberdade individual, para a liberdade de discordar do governo, envolvidos em ações e em atividades habituais dos governos. Neste ponto também podemos esperar uma pressão pública para evitar que o governo realize seu antigo desejo de invadir a privacidade e de reprimir os dissidentes.

Talvez o melhor sinal de todos, a indicação mais favorável do colapso da mística do estado, tenha sido as revelações do caso Watergate de 1973-74. Pois este caso promoveu uma mudança radical na atitude de *todo mundo* – independentemente de sua ideologia explícita – em relação ao próprio governo. O caso Watergate de fato alertou o público sobre as invasões das liberdades pessoais promovidas pelo governo. E, mais importante, ao provocar o impeachment do presidente, retirou permanentemente a *áurea sacrossanta* que envolvia um cargo que era até então considerado pelo povo americano quase que como o de um soberano. Mas, mais relevante ainda, o *próprio* governo perdeu em grande medida a sua áurea sacrossanta. Ninguém confia mais em nenhum político ou funcionário público; todo o governo é encarado com permanente receio e hostilidade, retornando deste modo àquela saudável desconfiança do governo que marcou o povo americano e os revolucionários americanos do século XVIII. Depois de Watergate, hoje em dia ninguém ousaria entoar que "o governo somos nós", e que, portanto todos os funcionários eleitos podem agir correta e legitimamente. Para o sucesso da liberdade, a condição mais importante que deve ser obtida é o fim da santificação, a revelação da falta de legitimidade do governo aos olhos do povo; e o caso Watergate nos deu isto.

Assim, as condições objetivas para o triunfo da liberdade começaram a aparecer nos últimos anos, pelo menos nos Estados Unidos.

Além disso, esta crise sistêmica é de tal natureza que agora é o governo que é percebido como culpado; não podemos nos livrar da crise a não ser que nos voltemos decididamente em direção à liberdade. Portanto, o que é basicamente necessário agora é o desenvolvimento das "condições subjetivas", das ideias libertárias e, particularmente, de um dedicado movimento libertário para promover a difusão destas ideias no fórum público. Certamente não é coincidência que foi precisamente durante estes anos – a partir de 1971, e com maior firmeza desde 1973 – que estas condições subjetivas registraram seus avanços mais notórios do século. Pois o colapso do estatismo incitou muito mais pessoas a se tornarem parcialmente ou completamente libertárias, e consequentemente as condições objetivas ajudaram a criar as subjetivas. Ademais, ao menos nos Estados Unidos, a esplêndida tradição de liberdade e de ideias libertárias, remetendo aos tempos revolucionários, jamais foi perdida completamente. Os libertários dos dias de hoje, portanto, possuem uma base histórica sólida para se fundamentar.

Nos últimos anos, o rápido crescimento das ideias e dos movimentos libertários penetrou muitos campos do mundo acadêmico, especialmente entre os jovens universitários, e em algumas áreas do jornalismo, da mídia, dos negócios e da política. Por causa da persistência das condições objetivas, parece evidente que esta eclosão do libertarianismo em locais novos e inesperados não se trata de uma moda passageira incitada pelos meios de comunicação, mas sim de uma resposta inevitável e crescente às condições visíveis da realidade objetiva. Dada a existência do livre arbítrio, ninguém pode prever com precisão se o clima libertário, que se alastra cada vez mais pela América do Norte, irá se consolidar em um curto espaço de tempo e fará uma pressão constante até que a vitória do programa libertário se concretize. Mas com certeza, tanto a teoria quanto as análises das condições históricas atuais levam a concluir que as perspectivas atuais para a liberdade, mesmo no curto prazo, são extremamente animadoras.